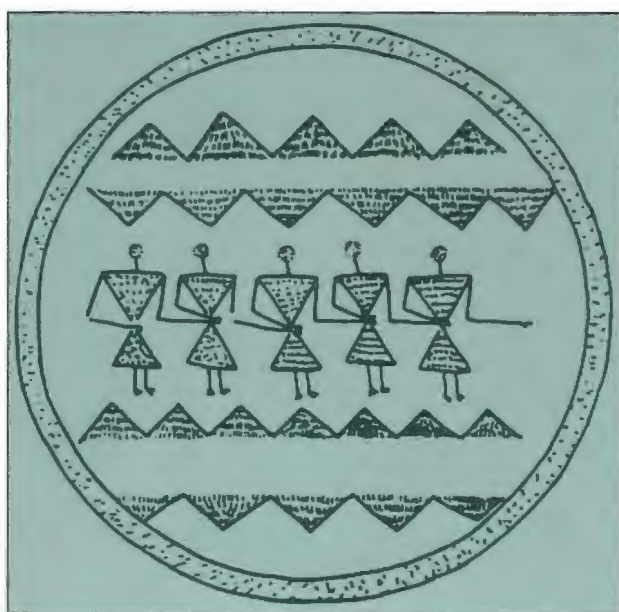
TRATTATO DI ANTROPOLOGIA DEL SACRO

DIRETTO DA JULIEN RIES
VOLUME 3

LE CIVILTÀ DEL MEDITERRANEO E IL SACRO

U. BIANCHI, I. CHIRASSI COLOMBO
B.C. DIETRICH, M. GIMBUTAS, R. LEBRUN
A. MAGGIANI, A. MOTTE, S. RIBICHINI,
J. RIES, F. SCHWARZ, M. SORDI,
A. THEODORIDES, R. TURCAN

Jaca Book-Massimo

TRATTATO DI ANTROPOLOGIA DEL SACRO

Trattato di Antropologia del Sacro

diretto da

JULIEN RIES

Volume 3

INDICE

Parte quinta
ROMA ED IL SACRO

CONCLUSIONI E BIBLIOGRAFIA

Editoriale

Gli editori, pur già impegnati in varie opere di storia delle religioni e avendo in lavorazione l'edizione europea della Enciclopedia delle religioni—diretta da Mircea Eliade—, hanno deciso di intraprendere la pubblicazione del presente Trattato di Antropologia del Sacro spinti dalle seguenti considerazioni.

Sul dizionario della lingua italiana di G. Devoto e G. Oli, si legge la presente definizione di «trattato»:

«Opera contenente lo svolgimento sistematico di determinati argomenti di interesse scientifico, storico, letterario: Es. trattato di zoologia, di botanica, di filosofia».

Per «Trattato» possiamo ancora leggere nel dizionario del Robert la seguente definizione:

«Opera didattica, dove è esposto in forma sistematica un soggetto o un insieme di soggetti concernenti una materia. Es. Trattato di radioattività (Marie Curie)».

Il termine didattico ha qui una valenza «universitaria» e si rivolge a studenti che seguono un insegnamento di studi superiori.

Ciò che resta oggi della concezione del trattato ottocentesco e del primo Novecento è la necessità di realizzare opere di riferimento di fronte alla nascita di nuove materie di ricerca e di studio.

La proliferazione delle «materie» scientifiche tra Ottocento e Novecento spiega la vasta produzione di trattati.

Ci troviamo oggi di fronte ad un fenomeno analogo e ad un tempo differente. Dopo la nascita di nuove materie nella prima parte del secolo (relatività speciale, meccanica quantistica, microbiologia...) abbiamo in questi ultimi anni la nascita di materie che sono nuove o perché assolutamente «rinnovate» da scoperte recenti, o perché formate dalla partecipazione di diversi campi scientifici, prima fonda-

mentalmente separati, che hanno contribuito a costituire, appunto, una nuova materia o a modificarne in modo determinante una preesistente.

Il Trattato serve perciò a percorrere l'arco della nuova materia o disciplina per permettere un punto di riferimento comune per tutti gli studiosi che vi sono implicati, come pure per gli studenti che devono decidere in che cosa impegnarsi; parallelamente ed in misura assai importante, il Trattato diventa anche punto di riferimento per tutti gli studiosi delle discipline interessate o in connessione con la materia; questi studiosi potranno così rendersi conto di che cosa si possono aspettare dalla disciplina neo-nata o rinnovata.

Nell'attuale contesto del rapido sviluppo delle scienze esatte e della biologia da un lato e dall'altro di fronte alle esitazioni provocate dalla crisi delle scienze umane si pone l'esigenza di ricostituire una griglia di lettura dei fenomeni umani, esigenza che colloca in primo piano un discorso antropologico. In particolare l'antropologia religiosa esamina l'uomo in quanto portatore di convenzioni religiose tali da dirigere la sua vita e il suo comportamento.

Di fatto le varie religioni propongono diverse antropologie. Ognuna ha la sua posizione sulla condizione umana e sul ruolo dell'uomo nel mondo. Possiamo rinvenire l'antropologia che forma l'ossatura del pensiero semitico, delle Upanishad, del buddismo, della religione faraonica, del pensiero greco. Esiste infine una antropologia cristiana che si fonda sulle tradizioni bibliche e che in modo decisivo è segnata da Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, l'uomo nuovo che getta nuova luce sul mistero dell'uomo.

Ma parallelamente ad una tale antropologia religiosa dalle molte sfaccettature radicate nelle dottrine filosofiche delle diverse religioni, una nuova antropologia religiosa si sta oggi sviluppando centrata sull'*homo religiosus* e sul suo comportamento attraverso le sue differenti esperienze del sacro vissuto. Come Eliade ha mostrato nei suoi studi, il sacro non è un momento della storia della conoscenza ma un elemento strutturale della coscienza stessa. E proprio grazie al grande studioso rumeno, che ha ripreso e sviluppato le scoperte di Söderblom, Rudolf Otto, van der Leeuw e altri, le ricerche sul sacro si trovano in prima linea negli studi di storia delle religioni.

Tale nuova antropologia religiosa ha per scopo, dunque, di comprendere l'uomo come soggetto dell'esperienza del sacro: ne studia la struttura fondamentale, la coscienwa e le attività, tramite molteplici tracce e documenti che l'*homo religiosus* ci ha lasciato, dal Paleolitico ai nostri giorni, come espressione del suo rapporto con una «Realtà assoluta» che trascende questo mondo ma che vi si manifesta.

Proprio la percezione di una tale manifestazione di quella Realtà è la scoperta che fa assumere all'uomo quello specifico modo di esistenza che possiamo chiamare «sacro». Questa esperienza umana si verifica all'interno e al di fuori delle grandi religioni e ha visto mobilitato nella storia tutto un universo simbolico di miti e di riti. L'obiettivo di questo trattato è analizzarli per cercare di conoscerli e di valutarne la rilevanza dal punto di vista antropologico, in vista dell'elaborazio-

ne di una antropologia dell'*homo religiosus*, una antropologia fondata sul sacro vissuto.

L'opera diretta da Julien Ries dell'Università di Lovanio—e con il contributo di una cinquantina di docenti principalmente europei—, come più ampiamente verrà spiegato nell'introduzione del curatore, concerne le seguenti discipline: Storia delle Religioni, Storia, Storia delle Culture, Preistoria e Paleoantropologia, Etnologia, Sociologia. Il grande interesse assunto dalla Storia delle Religioni sta uscendo dal semplice punto di vista istituzionale e dottrinale delle grandi religioni per affrontare il rapporto uomo-sacro e uomo-infinito, tanto più attuale in periodi di crisi delle religioni istituzionali, e tanto «antico» quanto «contemporaneo» come interesse.

Gli editori

Introduzione

L'UOMO RELIGIOSO NELLE CULTURE E NELLE CIVILTÀ MEDITERRANEE

di
Julien Ries

Fondamentale è il ruolo svolto dal mondo mediterraneo nella storia dell'uomo, nell'espansione della cultura e nello sviluppo della civiltà. Riteniamo perciò di dover dedicare un volume della nostra collana all'esperienza del sacro vissuta dalle comunità umane dell'antico Vicino Oriente, dell'Europa mediterranea e delle regioni nordafricane prima della grande diffusione del Cristianesimo.

I. I PRIMI VILLAGGI IN SIRIA E PALESTINA

1. *Sedentarizzazione e neolitizzazione*

Iniziando dal XI e fino al VII millennio avviene in Siria e Palestina una grande trasformazione. Gordon Childe, privilegiando in modo eccessivo, o addirittura esclusivo, i bisogni materiali e alimentari del gruppo umano, parla di «rivoluzione neolitica». Jacque Cauvin ha ripreso questa documentazione preistorica, arricchita da nuove scoperte e, ordinando nel tempo i vari fattori del fenomeno che si sviluppò nel corso di due millenni, ha chiaramente dimostrato l'anteriorità dei villaggi rispetto alla produzione alimentare di questi popoli. Non si tratta quindi di una rivoluzione, ma di un processo graduale di sedentarizzazione, ossia di «fissazione al suolo, in agglomerati di abitazioni costruite, di comunità via via più fitte, che vivono in un ambiente stabile»[1]. Tale fissazione portò alla creazione di villaggi agricoli che costituirono la base della civiltà urbana. Contrariamente a Childe, a Flannery e a Binford, che hanno spiegato questa evoluzione con i biso-

[1] J. Cauvin, *Les premiers villages de Syrie-Palestine du IXe au VIe millénaire avant J.C.*, de Boccard, Paris 1978, p. 2.

gni naturali, Mircea Eliade ha valorizzato i miti e i riti che accompagnano le forme primitive della vegecultura e della cerealicoltura[2]. Cauvin sottolinea il comportamento umano nell'utilizzazione dell'ambiente. I primi villaggi in Siria e Palestina presentano l'avvio di una trasformazione della natura ad opera dell'uomo. Questo ruolo di «giardiniere della creazione» ha avuto un'influenza decisiva sullo sviluppo delle culture mediterranee. I villaggi natufiani siro-palestinesi dimostrano che l'uomo «uscì dalle grotte» per entrare in una nuova fase, quella della sedentarietà. Anziché trovarci in presenza di un fatto materiale, abbiamo a che fare con un evento culturale.

2. *Il Natufiano*

I primi villaggi sono al centro della civiltà natufiana — l'Uadi-Natuf si trova nella Giudea occidentale — che dal 10000 all'8300 si diffonde nella «mezzaluna fertile» dal medio Eufrate fino al delta del Nilo[3]. Iniziata nel Vicino Oriente, la neolitizzazione si propaga per contiguità e per migrazione. Fra il 10000 e il 6000 il Neolitico realizza la costituzione progressiva delle sue caratteristiche principali: villaggi costruiti, agricoltura e allevamento, ceramica e pietra levigata, nuovi culti. Alla fine del VII millennio si compie la neolitizzazione e la sua diffusione si accelera al punto di potersi dire che l'Asia anteriore è la madre dell'Occidente mediterraneo. Le religioni neolitiche del Vicino Oriente spiccano il volo. I documenti pubblicati da Cauvin hanno consentito grandi progressi nella conoscenza dell'uomo religioso neolitico[4]. Per Cauvin, «la neolitizzazione trova nel Vicino Oriente il significato primario e fondamentale di una trasformazione totale delle società umane, soggette unicamente alle leggi della sua dinamica interna»[5]. Queste scoperte ci sembrano capitali per l'ermeneutica delle culture e per lo studio dell'esperienza del sacro.

II. LE RELIGIONI NEOLITICHE MEDITERRANEE

1. *L'emergere della religiosità neolitica*

La documentazione raccolta da Cauvin gli ha reso possibile una valutazione dell'evoluzione religiosa siro-palestinese dal IX al V millennio[6]. Se nel IX millennio

[2] M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1979-1983)

[3] J. Cauvin, *Les premiers villages...*, pp. 23-63; J. e Marie-Claire Cauvin, *Néolithisation*, in *Encyclopedia Universalis*, Paris 1985, XII, pp. 1073-79; F.R. Valla, *Le Natoufien, une culture préhistorique en Palestine*, Gabalda, Paris 1975.

[4] J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine. Documents*, J. Maisonneuve, Paris 1972.

[5] *Encyc. Univ.*, art. cit., p. 1073.

[6] J. Cauvin, *Religions néolithiques...*, cit., pp. 107-12.

predominano le raffigurazioni divine teriomorfe, bisogna constatare che da quest'epoca del Natufiano sono anche presenti ierofanie umane, che vanno via via moltiplicandosi col progredire della sedentarizzazione. Col passare dei secoli si affermerà sempre più nettamente una divinità femminile. Peraltro, si accentua nel corso dei millenni il dominio dell'uomo sulla terra e, a quanto sembra, un senso di possesso del mondo circostante da parte della dea: si ha l'impressione che la dea tenga in suo potere la natura, la vita e la morte. D'altra parte, l'*homo religiosus* esprime la sua credenza nell'aldilà. Il culto dei morti, infatti, è assai sviluppato: ocra e terra rossa, cure dedicate alla conservazione dei crani, integrazione dei defunti nella vita del villaggio. Secondo Cauvin, da quest'epoca remota «il sacro e gli stessi morti sembrano aver già dimore proprie, materializzate nei primi santuari costruiti» (p. 112). Il nostro autore fa notare che l'emergere della nozione di divinità costituisce uno dei tratti principali della neolitizzazione. L'arte del Paleolitico superiore era un'arte senza rappresentazione di divinità. Si estinse verso il 10000, quando apparvero i primi villaggi insediati nel microclima. La civiltà natufiana è anche testimone della prima arte mobile: statuette di pietra e manici di utensili scolpiti, talvolta figurine umane.

Nell'VIII millennio, una civiltà derivata direttamente dal Natufiano apprende l'agricoltura: siti di Tell Aswad nell'oasi di Damasco, di Gerico e di Netiv Hagdud nella valle del Giordano. In Siria, sul medio Eufrate, il villaggio di Mureybet passa verso il 7800 all'agricoltura e all'allevamento e notiamo la presenza di due simboli: la donna e il toro. È la prima comparsa di una coppia divina «dea-toro». Progredendo la neolitizzazione, le figure femminili si diffonderanno in tutto il Vicino Oriente. La dea è il primo esempio di forma suprema[7].

2. *Religiosità neolitica in Anatolia*

L'Anatolia ha rappresentato un ponte fra il Vicino Oriente e l'Europa. I primi villaggi neolitici sono distribuiti fra il 7000 e il 6500. La città agricola e artigianale di Çatal Hüyük, sorta verso il 7100, ha conosciuto un'attività religiosa notevolmente sviluppata, visto che, su centotrentanove abitazioni, quaranta sono antichi santuari, segno di una straordinaria valorizzazione religiosa dello spazio[8]. Il culto della dea rivela una solidarietà mistica fra la donna e la vegetazione. I primi edifici religiosi e le figurine femminili di Çatal Hüyük si diffonderanno nelle civiltà di Cukurkent, di Erbaba, di Can Hassan, di Suberde, di Hacilar. La figurina femminile è rappresentata in vari atteggiamenti: troneggiante, con un bambino o un cucciolo di leopardo in braccio, partoriente, coricata, china in avanti. La straordinaria quantità di figurine di dea-madre nell'Anatolia centrale, a partire dall'epoca

[7] J. Cauvin, *L'apparition des premières divinités*, in «La Recherche», Paris 1987, n. 194, pp. 1472-80.

[8] J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia*, London 1967.

neolitica, è la prova di un culto in pieno sviluppo. Dopo il 5700 Hacilar succede a Çatal Hüyük: terraglie, statuette, vasellame rituale. Nei santuari anatolici troviamo un'abbondante documentazione simbolica: segni e simboli cosmici come la croce e la falce; colori rosso, bianco, nero e blu; simboli animali come il toro, il bucranio; mani e occhi. Meno numerose sono le rappresentazioni di divinità maschili. Esistono evidentemente rituali di primavera, della mietitura, della caccia, dell'anno nuovo. Per quanto riguarda la dea, possiamo pensare alla fecondità, alla vegetazione, al domare gli animali. Le sepolture contengono segni evidenti della credenza in un aldilà: utensili, oggetti di toilette, oggetti di vimini. Gli affreschi di Çatal Hüyük rappresentano rituali funebri: esposizione di cadaveri, scarnificazione, inumazione differita, offerte funebri. Come si vede, siamo in presenza di una religiosità elaborata e strutturata intorno alle prime divinità e a credenze già in via di definizione.

3. Religiosità neolitica nell'Europa mediterranea

Le scoperte archeologiche degli ultimi decenni di questo secolo nell'Europa sudorientale hanno notevolmente arricchito il nostro patrimonio di conoscenze della religiosità neolitica. Così, la civiltà di Lepenski Vir, sulla riva destra del Danubio, all'entrata delle Porte di Ferro, nella Serbia orientale, appare di grande originalità[9]. Durante le successive fasi preneolitiche, le inumazioni avvenivano sotto o in prossimità delle case. Da notare che la casa è doppiamente sacralizzata: per la presenza dei defunti, ma anche per la presenza dell'immagine della divinità. All'epoca del Neolitico, nei Balcani e in Europa orientale interviene una vera e propria esplosione di manifestazioni del sacro. Nel VI e nel V millennio si organizzano anche centri economici. L'Europa sudorientale ha rivelato più di trentamila figurine: di argilla, di marmo, di cristallo di rocca, di calcare, nelle quali predomina la dea. In questo volume, Marija Gimbutas presenta una sintesi delle sue scoperte, che gettano luce notevole sulla figura della dea neolitica[10].

Nel Mediterraneo occidentale la religiosità si sviluppò più lentamente. Sappiamo che dall'VIII millennio la navigazione mediterranea incominciò ad avere un ruolo che doveva poi accentuarsi nel VII e nel VI millennio. La terraglia stampata appare in Dalmazia, in Italia, in Provenza, in Catalogna, a Malta, in Sicilia. Grazie alla navigazione, la neolitizzazione sarà innanzi tutto un fenomeno delle coste mediterranee.

[9] D. Srejovic, *Lepenski Vir*, Thames & Hudson, London 1972.

[10] Vedere le bibliografie di questo volume. Tre opere collettive danno un'abbondante documentazione. Em. Anati (cur.), *Valcamonica Symposium* 1968; *Valcamonica Symposium* 1972. *Les religions de la préhistoire*; *Valcamonica Symposium 1979. Prehistoric Art and Religion*, Capo di Ponte, Centro Camuno di studi preistorici.

La scoperta dell'agricoltura è fondamentale per la storia della civiltà. Il comportamento umano ne viene profondamente modificato e la storia religiosa dell'umanità entra nella fase decisiva. I miti di origine si moltiplicano, lo spazio sacro assume grande importanza e vediamo apparire la solidarietà mistica fra l'uomo e la vegetazione. L'uomo afferra il mistero della nascita, della morte e della rinascita e, attraverso una serie di rituali, sottende e valorizza le sue credenze. A partire dal III millennio, il ruolo del Mediterraneo conosce uno sviluppo incessante.

III. LO SVILUPPO DELLE GRANDI RELIGIONI MEDITERRANEE

La sedentarizzazione, fenomeno culturale nuovo nella storia, ha dato origine ai primi villaggi. Questi furono il crogiuolo della neolitizzazione, di cui fu elemento importante e significativo l'emergere di una nuova religiosità strutturata attorno alle prime rappresentazioni della divinità.

1. *Le migrazioni alla fine del Neolitico*

Nel III millennio molti popoli mediterranei volgono le loro attività al mare. Per la sua posizione geografica, Creta ha il vantaggio di mantenere i contatti col Vicino Oriente e con l'Egitto. Verso il 2700 fiorisce a Creta la civiltà minoica, che conoscerà il suo apogeo all'inizio del II millennio, quando i re di Cnosso domineranno il mare Egeo. La Creta minoica contribuirà allo sviluppo della civiltà micenea prima di scomparire verso la fine del XV secolo a.C. È la dea la figura centrale del pantheon minoico. In suo onore si svolgono cerimonie in cima alle montagne, nelle grotte, nei palazzi. Come nell'Anatolia del VII millennio, a Creta il dio maschile prende forma di toro.

Durante il III millennio, popolazioni indoeuropee, provenienti forse dal Caucaso, si fermarono sugli altopiani dell'Asia Minore e si insediarono nel paese di Hatti in Anatolia, i cui abitanti, chiamati Pre-ittiti o Proto-ittiti, ignoravano la scrittura. Verso il 2340 stabilirono contatti con i regni mesopotamici, dai quali, nei primi secoli del II millennio, importarono la scrittura cuneiforme babilonese. Nel corso del XVIII secolo, questi Indoeuropei, gli Ittiti, si imposero in tutta l'Anatolia. Verso il 1600, il re Hattusilis I, conquistata Hattusa, ne fece la capitale di un impero che durerà parecchi secoli.

2. *L'eredità cretese e lo sviluppo del mondo greco*

Nel III millennio, ondate successive di Indoeuropei penetrano nell'Ellade. Vi trovano culti naturistici — culti e miti della vegetazione — continuazione delle tradizioni religiose neolitiche, profondamente influenzate da quelle delle Cicladi e dalla cultura e dall'arte cretesi. I luoghi del sacro sono grotte e santuari, dove i

fedeli fanno le loro offerte alle divinità. L'inizio del II millennio è caratterizzato dalle grandi migrazioni ariane. Gli Achei, Indoeuropei venuti dal Nord o dal Caucaso, sono portatori di novità, in particolare di un pantheon maschile di dei celesti, governati da Zeus, il Dyauh degli antichi Ariani.

Dal 1580, per tre secoli, la civiltà micenea, portata o stimolata dagli Indoeuropei, fiorì nel Peloponneso, in Beozia e nell'Attica. La religione micenea opera una fusione armoniosa dell'eredità cretese e del pensiero ariano: è l'organizzazione delle principali divinità, dei culti, dei miti e dell'iniziazione per una migliore sopravvivenza. Verso il 1100, i Dori — divisi in tre tribù ben strutturate — mettono fine alla civiltà cretese-micenea. Nell'VIII secolo, il mondo greco occupa un posto preminente nel Mediterraneo. Con il costituirsi della *polis*, la città greca, si organizza il culto politico, mentre la religiosità popolare si volge a Dioniso, Demetra e Kore, i cui misteri, celebrati a Eleusi, avranno un successo crescente. Dopo il trionfo greco nelle guerre contro i Persiani, la religione civica conosce un nuovo slancio nel V e nel IV secolo, pur rimanendo sempre viva la religione popolare, perché Dioniso è il dio delle energie vegetative e della gioia. Dopo Alessandro, la città è in regresso e gli dei orientali penetrano nel mondo ellenico. Smarrito nella nuova organizzazione cosmopolita e disorientato dalla secolarizzazione dei miti operata da Evemero, l'uomo religioso greco cerca il contatto con gli dei redentori e guaritori dei culti iniziatici.

3. La religione dell'antico Egitto

Nel V e nel IV millennio, la religiosità del delta e della valle del Nilo sembra dominata dalla dea neolitica e dai culti della fecondità. Uno dei vasi ritrovati a Nagada è, infatti, decorato con l'immagine della dea[11]. Nel corso del IV millennio, l'Egitto mutua dai Sumeri l'uso del sigillo a cilindro, l'arte della costruzione in laterizi e i segni della scrittura. Verso il 3000, Menes, re del Sud, conquista il Delta e fonda Menfi, e inizia le trenta dinastie di faraoni che daranno all'Egitto un posto unico nella civiltà. Dal 1822, quando Jean-François Champollion svelò il segreto dei geroglifici, uno stuolo di egittologi si è interessato alle origini della religione egizia, ai suoi dei, alle sue teologie e alle sue cosmogonie, ai santuari e ai culti, ai miti e alle credenze.

La conclusione, al termine di queste lunghe ricerche è che, in Egitto, la cultura e la civiltà — le arti plastiche, le scienze, la medicina, l'architettura, la linguistica, il diritto, la politica, l'amministrazione — affondano le loro radici nella religione. L'Egitto ha esercitato sul mondo mediterraneo più influssi di quanti ne abbia subiti. A partire dalla metà del II millennio si erano stabiliti dei rapporti, mai interrotti in seguito, fra i territori greci e il paese dei Faraoni. Fin dai primi secoli

[11] E. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, O.U.P., Oxford 1948, I, 1960, II.

della sua storia, Israele è stata profondamente influenzato dall'Egitto. Il senso e la ricerca del divino, il rispetto della vita, la valorizzazione della morte, la saggezza trasmessa dagli scribi, il silenzio interiore che sfocerà nel movimento monastico, la partecipazione dell'intelligenza umana alla ragione divina hanno in parte caratterizzato il pensiero dei popoli mediterranei che hanno raccolto l'eredità dell'antico Egitto.

4. *I Fenici, popolo marinaro e colonizzatore*

Semiti stabilitisi sulla costa mediterranea, i Fenici, dapprima agricoltori e abili artigiani, sono divenuti celebri per le loro attività marinare e commerciali, per il gusto delle esplorazioni e per la scoperta dell'alfabeto. Nel III millennio le città di Ugarit, Biblo, Tiro e Sidone si volgono al Mediterraneo. I porti ben riparati permettono il commercio con l'Asia Minore, con la Grecia affacciata sull'Egeo, con Creta e con l'Egitto. Gli archivi egizi di Tell el-Amarna descrivono le relazioni col mondo fenicio e Biblo è ben presto collegata col mito di Osiride. Dopo gli Achei e prima dei Greci, i Fenici fondarono numerose colonie commerciali: Cartagine nell'814, quindi in Sicilia e nell'Africa del Nord. A Ugarit, a partire dal XIV secolo, gli scribi della cancelleria mettono a punto una scrittura alfabetica di trentadue segni e, nel X secolo, l'alfabeto sembra definitivamente costituito. Adottato dai Greci nell'VIII secolo, passa al mondo orientale tramite l'aramaico. Intermediari fra i grandi imperi, animatori del commercio ed esploratori delle coste mediterranee, i Fenici ebbero un ruolo unico nell'incontro dei popoli e delle culture[12].

5. *Il Mediterraneo ellenistico e romano*

Con il V secolo, i Greci controllano tutto il Mediterraneo e, all'indomani delle conquiste di Alessandro, il centro di gravità del mondo ellenistico si sposta sul Mediterraneo orientale: è l'avvio di una comunanza di civiltà, premessa dell'unità romana. Verso la metà del III secolo, scoppia la guerra fra Roma e Cartagine. La distruzione di quest'ultima, nel 146 a.C., dà a Roma il controllo del Mediterraneo, cui faranno presto seguito l'annessione della Macedonia e delle città greche, la conquista dell'Asia Minore, l'intervento romano negli affari dei regni ellenistici di Siria e d'Egitto. Le offensive di Mitridate, re del Ponto, per qualche tempo tengono a bada le legioni romane, ma nel 65 Pompeo mette fine a questa guerra e si annette l'Asia Minore e la Siria. Nel 30, Ottaviano, futuro Augusto imperatore, sconfigge il rivale Antonio e si impossessa dell'Egitto. Il Mediterraneo diviene un mare romano, *mare internum* o anche *mare nostrum*.

I secoli dell'epoca ellenistica sono caratterizzati da trasformazioni religiose radicali. La città greca perde la sua importanza, causando un profondo cambia-

12 S. Moscati, *I Fenici*, Bompiani, Milano 1988.

mento nella vita dell'uomo religioso. I re seleucidi e lagidi restaurano i templi in Asia e in Egitto, e ammirano la potenza degli dei orientali. Il mondo greco subisce il fascino dell'atmosfera religiosa dell'oriente, in particolare dei culti egizi, favoriti dai lagidi. Iside e Serapide entrano a fare parte del pantheon delle religioni misteriche.

A Roma, sotto la Repubblica (509-29), la religione conserva il ritualismo della *pax deorum*, ma conferendo anche un senso di mistero alla vita quotidiana dell'*homo romanus*: *prodigia, portenta, monstra*. Con l'influsso dell'ellenismo, le celebrazioni prendono un carattere più collettivo e la mitologia greca spazza via i miti romani. Nell'anno 27 a.C., Augusto diviene il *princeps*. Si atteggia a restauratore della religione nazionale e insiste sul ritorno alle tradizioni: *mos majorum*. Divenuto *Imperator*, riprende sotto la sua responsabilità l'ideologia del *Soter* delle monarchie ellenistiche. Entra, così, nella religione romana il culto dei sovrani. Alla morte di Augusto nel 14 d.C., il culto imperiale si avvia all'apoteosi dell'imperatore defunto e alla moltiplicazione dei *divi*.

Durante il x millennio, in Siria e in Palestina si verifica un fenomeno, la sedentarizzazione, che avrà effetti determinanti sulla storia dell'uomo. Per parecchi decenni è prevalsa la teoria di Gordon Childe, secondo cui questo fenomeno era il risultato dell'introduzione dell'agricoltura, che meglio rispondeva ai bisogni umani. Le scoperte di Jacques Cauvin e della sua equipe di ricercatori dimostrano invece che la sedentarizzazione è avvenuta prima dell'invenzione dell'agricoltura. Quest'ultima è quindi conseguente alla sedentarietà delle comunità umane costituitesi in villaggi. La sedentarizzazione è pertanto un fenomeno culturale estesosi geograficamente nel corso di due millenni, dapprima nella «mezzaluna fertile», e in seguito nel mondo mediterraneo.

Successivamente alla civiltà natufiana, il Vicino Oriente asiatico conoscerà un secondo fenomeno, questa volta religioso. Fin dal Paleolitico superiore, l'uomo è alla ricerca del divino e si sforza di rappresentarlo per mezzo di forme, come prova l'arte delle caverne. L'esperienza del sacro stimolerà l'immaginario dell'*homo symbolicus* a creare rappresentazioni del divino. Nel villaggio siriano di Mureybet, sul medio Eufrate, si sono ritrovate le prime statuine femminili, le dee neolitiche, databili all'8000 a.C., presto seguite dalla coppia divina. L'immagine della dea e quella del dio, rappresentato dalla figura umana o di un toro, andranno moltiplicandosi, raggiungendo prima l'Anatolia e poi il Sud-est europeo. I popoli mediterranei elaboreranno progressivamente la sacralità femminile, il culto della fecondità, il mito dell'origine, il rinnovamento della vegetazione e la sacralità della vita. Queste figure e questi valori sono alla base delle prime grandi religioni formatesi in un'area che va dall'Anatolia al delta del Nilo, dalla Siria e Palestina fino all'Ellade. La scoperta della scrittura permetterà lo sviluppo dei culti ittita, cananeo, fenicio e cretese, quindi la progressiva elaborazione delle religioni dell'Egitto faraonico, della Grecia e di Roma.

Gordon Childe ha parlato di «rivoluzione neolitica», agganciando, tuttavia, a questo concetto una teoria strettamente economica e materialistica, che avrebbe guidato l'uomo arcaico. Le testimonianze archeologiche, storiche e artistiche dimostrano, a partire dalla sedentarizzazione in Siria e Palestina, la creazione e l'evoluzione graduale di una cultura, in cui l'*homo religiosus*, per la prima volta, giunge a una precisa raffigurazione del divino. Con la rappresentazione della dea, egli realizza una prima sintesi delle credenze e delle idee religiose. In questo contesto, si potrà parlare di «rivoluzione neolitica», in quanto si tratta di una tappa decisiva nel progresso dell'umanità e nella formazione delle grandi religioni mediterranee.

Parte prima

IL MONDO MEDITERRANEO ARCAICO

RELIGIOSITÀ E SACRO NELL'ANATOLIA ANTICA E NEI CULTI D'ASIA MINORE

di
René Lebrun

INTRODUZIONE

1. *Il quadro della ricerca*[1]

Proponiamo in questo Saggio una riflessione sull'antropologia del sacro nell'Anatolia pre-cristiana. Guarderemo quindi soprattutto al mondo degli Ittiti, che tra il XIV e l'inizio del XII secolo a.C. dominarono, grazie ad un Impero ben organizzato, un ampio territorio comprendente buona parte dell'odierna Turchia, la Siria settentrionale e, in epoca tarda, perfino Cipro. Disponiamo di documenti significativi anche per i periodi che precedono questo Impero, a partire dalla più remota preistoria (ca. 6000 a.C.) e fino al Regno ittita, costituitosi in Anatolia centrale intorno al XVIII secolo a.C. Il Regno si trasformò in Impero nel XIV secolo a.C., per opera del re Suppiluliuma I, che conquistò il regno di Kizzuwatna (Cilicia) e pose i propri figli alla testa dei regni siriaci di Aleppo e di Karkemish. Il crollo politico di questo Impero, intorno al 1180 a.C., non significò tuttavia la scomparsa totale della civiltà ittita, che sopravvisse in qualche modo nell'Anatolia meridionale e nella Siria settentrionale, in città spesso indipendenti le une dalle altre, fino all'avvento del Cristianesimo. Le informazioni raccolte nel corso di questo secolo sull'antico mondo anatolico costituiscono una tappa fondamentale e utilissima per la conoscenza del Vicino Oriente antico, in particolare nel campo del pensiero religioso.

[1] J.-P. Grélois, *Les Hittites jusqu'à la fin de l'empire*, in *Les premières civilisations*, I: *Des despotismes orientaux à la cité grecque*, cap. 3, PUF, Paris 1987, pp. 349-467: una delle migliori sintesi sulla civiltà ittita. Per il periodo greco-asianico si può utilmente consultare L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, De Boccard, Paris 1962; e inoltre *Hellenica* X, Adrien-Maisonneuve, Paris 1955.

2. *Le fonti per la nostra conoscenza del mondo anatolico*

La documentazione utilizzata per la nostra ricerca proviene da fonti scritte e da materiali archeologici.

Le fonti scritte sono di due tipi: epigrafiche e letterarie. Le fonti epigrafiche sono costituite in primo luogo dalle numerose tavolette cuneiformi provenienti in prevalenza da Boğazköy (Hattusa), la capitale del Regno e in seguito dell'Impero ittita. Ad esse possiamo aggiungere le iscrizioni rupestri e monumentali in caratteri geroglifici, databili al periodo imperiale e soprattutto alla prima metà del I millennio a.C. Per quanto riguarda la seconda metà del millennio, i nostri studi si fondano invece su iscrizioni in lingua greca o in lingue locali (licio, lidio, ecc.). Fondamentali per questo periodo sono le notizie desunte dalla numismatica. È inoltre possibile riferirsi alle fonti letterarie greche e latine, in particolare ad autori come Strabone, Erodoto e Pausania.

Alle fonti archeologiche[2] si deve invece evidentemente ricorrere per lo studio della preistoria anatolica. I resti degli antichi santuari di località come Hacilar o Çatal Hüyük sono particolarmente istruttivi per afferrare il substrato religioso anatolico e per riuscire a delineare lo sviluppo religioso dell'Anatolia primitiva. Ma anche per i successivi periodi ittita, neo-ittita e greco-asianico la documentazione archeologica (costituita soprattutto da resti di templi e da alto- e bassorilievi rupestri) illustra e integra proficuamente le fonti scritte.

3. *La complessità del mondo anatolico pre-cristiano*

In epoca storica, particolarmente a partire dal XIV secolo a.C., l'Anatolia e la Siria del Nord costituiscono una realtà complessa, sorretta dall'autorità dei sovrani di Hattusa in un vasto Impero, le cui strutture ricordano il feudalesimo occidentale. Ogni indagine storica deve sempre partire collocando opportunamente nel tempo e nello spazio, ed anche nel loro ambiente socio-culturale, i documenti epigrafici ed archeologici che essa utilizza. Così nel XIV e nel XIII secolo vediamo sovrapporsi e mescolarsi, nella capitale Hattusa e in altre località del paese di Hatti, componenti diverse: pre-ittite (hatti), hurrite, ittite e luvie (ittite meridionali), insieme a lontane reminiscenze indoeuropee e babilonesi; il tutto riassumibile sotto la denominazione ufficiale di «ittita». Si impone quindi la massima prudenza prima di impegnarsi in affermazioni condizionate dagli schemi culturali correnti piuttosto che dalla realtà storica, spesso intricata e oscura, documentata da questi materiali.

2 Cfr. K. Bittel, *Les Hittites*, Gallimard, Paris 1976.

I. LA STRUTTURA DEL *PANTHEON* ANATOLICO ED IL SUO ASPETTO FUNZIONALE

Bisognerà in primo luogo considerare che i diversi sistemi religiosi che si svilupparono in Anatolia non derivano da una religione rivelata, o creduta tale. Non esisteva, quindi, una «religione del Libro» contenente la parola divina. Come avviene in altre regioni del Vicino Oriente e del Mediterraneo antico, anche l'*homo anatolicus* muove dal suo ambiente per rivolgersi al mondo divino, che egli immagina come la sublimazione degli aspetti fondamentali della sua propria società. Si potrebbe quindi capovolgere l'espressione biblica «Dio creò l'uomo a sua immagine», affermando che invece in Anatolia «l'uomo creò Dio a sua immagine»: le divinità, in questo modo, sono concepite come sovrani circondati dalla loro famiglia, anche se le loro caratteristiche risultano fortemente esaltate. Anche il culto si è sviluppato in perfetta sintonia con il protocollo di corte: la crescente complessità di quest'ultimo ha infatti influenzato lo sviluppo dell'ordinamento delle pratiche religiose.

1. *Il binomio montagna-sorgente*

Una analisi accurata delle fonti ci permette di stabilire che in Anatolia, fin da epoca preistorica, il fondamento di tutti i *pantheon* locali era costituito dal binomio formato dalla montagna e dalla sorgente vivificante: un binomio che si manifesta antropomorficamente in un dio della tempesta associato ad una dea madre, una sorta di *Magna Mater* che incarna in primo luogo la funzione riproduttiva intesa nella sua accezione più ampia. Questa struttura fondamentale si manterrà nelle regioni più conservative dell'Anatolia meridionale fino all'avvento del Cristianesimo[3]. Si ricordi che tutti gli elenchi ittiti di divinità locali si concludono menzionando le montagne, le fonti e i fiumi della zona. Nessuna struttura comunitaria, infatti, per quanto ridotta, poteva costituirsi e organizzarsi, in Anatolia, senza la protezione e la sicurezza offerte dalla montagna o dal picco roccioso da cui sgorgava la sorgente fecondante, dispensatrice di vita per uomini e bestiame. La toponomastica turca ne conserva ancora vivo il ricordo, nei tanti nomi di villaggi terminanti in *-pinar*, «fonte». L'origine stessa della sorgente, che produce acqua cristallina a getto continuo dal seno della terra o della roccia, non poteva che meravigliare l'uomo primitivo, spingendolo a riconoscere in essa una divinità benevola confusa con la dea Terra-Madre. La montagna, invece, assunse l'aspetto di un dio della tempesta forse per la visione traumatizzante della vetta colpita dal fulmine: la letteratura ittita, del resto, conserva una traccia persistente del timore

[3] Cfr. E. Laroche, *Asianiques (Religions)* e *Panthéons d'Asie Mineure*, in *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, Paris 1981, rispettivamente: I, pp. 95-7, e II, pp. 235-39. Cfr. anche R. Lebrun, *Hittite (Religion)*, in *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1984, pp. 711-17 (trad. it. *Hittiti, Religione degli*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, I-II, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale 1988, I, pp. 918-26).

ispirato dal temporale. L'animale sacro al dio della tempesta era, come in parecchie altre civiltà, il toro. Aggiungiamo che sulle montagne di Anatolia numerose pareti rocciose furono decorate con rilievi raffiguranti divinità e scene di culto.

Bisogna infine accennare al fatto che gli Anatolici si sentivano in contatto diretto con la divinità e costantemente circondati dal sacro. La struttura familiare era stabilita a livello divino: il dio della tempesta è l'elemento fecondante, mentre la dea, madre e sorgente, costituisce l'elemento fecondato. Ancora in epoca greco-asianica incontriamo molti Zeus locali, ciascuno chiamato con un appellativo che richiama la montagna alla quale era associato. La coppia primordiale, in questo modo, incarnava la funzione sovrana e parentale.

2. *Le divinità protettrici della natura*

Una seconda funzione riguarda le divinità protettrici della natura selvaggia, in genere indicate nei testi ittiti mediante i sumerogrammi ^{d}KAL o ^{d}LAMMA[4]. Si tratta delle divinità che si occupano di tutto ciò che può accadere alla fauna, alla selvaggina e alle diverse specie viventi. A questo gruppo finirà per associarsi anche il dio agrario per eccellenza, Telipinu, che appartiene all'antico substrato anatolico, insieme a diverse altre divinità agrarie con funzioni specifiche. Telipinu, come si è detto, è il dio delle coltivazioni, ma in un testo particolarmente importante (VBoT 58 I 29ss.) il grande dio della tempesta lo designa come suo figlio venerabile, che coltiva e ara, distribuisce le acque e fa maturare il grano. In occasione della formazione dello Stato ittita, le diverse divinità che proteggevano la natura selvaggia e gli dei agresti furono riuniti e raccolti in un gruppo ordinato. Telipinu, venerato specialmente sull'altopiano anatolico nelle città di Durmitta, Hanhanna e Tawiniya, merita una speciale considerazione a causa della sua notorietà. Divenendo il figlio del dio della tempesta, egli incarna infatti il dio figlio e realizza così il modello familiare a livello divino. Durante la seconda metà del I millennio si può osservare una notevole continuità, che trasferisce le antiche funzioni dei ^{d}KAL e ^{d}LAMMA nelle figure delle varie Artemidi d'Asia minore.

Il gruppo divino di cui stiamo parlando, legato al mondo dell'agricoltura e della natura, era direttamente collegato anche alla sussistenza fisica del gruppo sociale, a livello del prodotto naturale, del suo sfruttamento e anche dell'eventuale perfezionamento delle tecniche: la conservazione della natura in tutte le sue componenti, insomma, comprese la caccia e l'agricoltura. Bisogna inoltre tenere conto del fatto che la qualità delle offerte presentate agli dei dipendeva in ultima analisi dalla benevolenza delle divinità di questo gruppo. Il loro eventuale malumore provocava infatti la sospensione dello sviluppo della natura, irrigidita in uno stato

[4] E. Laroche, *Les dieux du paysan hittite*, in R. Donceel e R. Lebrun (edd.), *Archéologie et Religions de l'Anatolie ancienne*, (Homo Religiosus 10), Louvain-la-Neuve 1984, pp. 127-33.

quasi mortale: questa situazione rappresentava una calamità perfino per gli dei del pantheon ittita, che venivano in tal modo privati del nutrimento. L'ira di Telipinu, descritta nel mito che porta il suo nome[5], è a questo proposito esemplare e particolarmente significativa.

3. Il dio della guerra

La protezione e la continuità di ogni comunità locale in Anatolia e, più tardi, nello Stato ittita, dipendevano anche dalla protezione del dio della guerra e dei suoi accoliti, che possiamo raggruppare in una terza categoria divina. Si tratta di un fatto ovvio in un mondo in cui erano costanti le tensioni fra le città rivali e in cui, dopo la costituzione dello Stato ittita, il pericolo poteva in qualsiasi momento provenire da uno dei paesi confinanti con quello di Hatti. Nel periodo greco-asianico, la sopravvivenza del culto rivolto all'antico dio anatolico della guerra è testimoniata dall'importanza del culto riservato ad Ares in numerose città d'Asia minore[6].

4. Sole, luna e astri

Una volta superato lo stadio ctonio, in un'epoca difficile da stabilire ma di certo precedente ad ogni possibile influsso esterno, sumero-babilonese o hurrita, per esempio, gli uomini di Anatolia si interrogarono sul cosmo, in particolare sulle interferenze fra gli astri e la terra. Nella zona centrale del paese di Hatti si sviluppò così, fin da tempi molto antichi, un importante culto solare, che finì per diffondersi in tutto l'Impero. Fin dal III millennio il Sole, o una delle sue ipostasi, occupò dunque in parecchie città un posto di primo piano. Ne sono prova significativa i simboli solari trovati ad Alaça Hüyük (2500 a.C.) e il culto solenne dedicato alla dea del Sole di Arinna[7]. La natura di quest'ultima dea è senza dubbio il risultato della fusione tra un'antica divinità madre e *Terra* e un particolare aspetto dell'astro solare: per spiegare il fenomeno della notte si pensava che il sole visitasse le regioni sotterranee. Forte del suo prestigio, la dea del Sole di Arinna divenne, nel quadro dell'elaborazione di un *pantheon* nazionale, la sposa del grande dio della tempesta di Hatti. Anche in seguito il Sole (nella forma del dio Apollo) resterà presente in tutta l'Asia minore. Il culto lunare, invece, era diffuso soprattutto nell'Anatolia meridionale, nella forma del dio Arma. In particolare si stabilì

[5] Per il mito di Telipinu, cfr. R. Lebrun, *Les grands mythes anatoliens: leur langage, leur message, leur fonction*, in H. Limet e J. Ries (edd.), *Le mythe, son langage et son message*, (Homo Religiosus 9), Louvain-la-Neuve 1983, pp. 113-30.

[6] Cfr. L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, De Boccard, Paris 1987, pp. 422-27.

[7] Cfr. K. Bittel, *Les Hittites*, pp. 38-42; E. Laroche, *Notes sur les Symboles Solaires Hittites*, in *Festschrift ... K. Bittel*, Ph. von Zabern, Mayence 1983, pp. 309-12.

un legame fra il dio della luna e il fenomeno della gravidanza, umana e animale: la femmina gravida era «piena di luna, inondata di luna»[8]. Fin dall'inizio del XIII secolo a.C., per influsso delle province meridionali, il culto lunare si diffuse però anche nell'Anatolia centrale. La permanenza e la popolarità di questo culto sono confermate dal successo incontrato, in epoca greco-romana, dalle diverse divinità lunari, come Men, Hecate, Selene e la licia Erme/Arma.

Le divinità che abbiamo così isolato in gruppi ricevettero una venerazione convinta e continua fino all'inizio dell'era cristiana, soprattutto nell'Anatolia meridionale. Esse costituirono il fondamento dei diversi *pantheon* che si susseguirono in Anatolia, a prescindere dall'epoca e dall'importanza del gruppo sociale (città isolata, Regno o Impero). Queste divinità si rivelano di tipo perfettamente funzionale, nel senso che l'*homo anatolicus* sapeva certamente a quali divinità rivolgersi a seconda delle circostanze, delle sue proprie attività e dei suoi problemi personali.

II. LE RELAZIONI DELL'UOMO CON IL DIVINO

A. *Le feste e la loro ambientazione*

La festa rappresenta l'incontro per eccellenza fra il mondo divino e quello umano. Le feste erano numerose, a volte lunghe (anche più di un mese) e scandivano l'anno degli Ittiti e dei loro discendenti con un'atmosfera sacra, pur senza implicazioni metafisiche. Senza voler presentare un elenco completo delle festività locali, regionali o «di Stato», ricorderemo brevemente le grandi feste ittite del «croco» e della «fretta», celebrate rispettivamente in primavera e in autunno. Esamineremo piuttosto gli aspetti e le modalità secondo le quali queste feste costituivano un'occasione di incontro fra l'uomo e il divino[9].

1. Il tempio: «luogo privilegiato» della festa

Quando si parla di «festa» si presuppone l'esistenza di un luogo d'incontro e dunque, nel caso in questione, di uno spazio sacro delimitato: il tempio, l'abitazione del dio con il suo peribolo. La parte più sacra del tempio è il «naos», accessibile soltanto alle persone dotate di elevata sacralità. Esso contiene l'idolo, che possiamo definire la dimora terrena dello spirito divino. Il tempio è un luogo sacro, ma costituisce anche il centro terreno del tempo sacro. Il fedele, tuttavia, non ha accesso al dio: potrà al massimo scorgerlo nel corso della processione. Per

[8] E. Laroche, *Divinités lunaires d'Anatolie*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 148 (1955), pp. 1-24; id., *La lune chez les Hittites et les Hourrites*, in *Sources orientales* 6, Seuil, Paris 1962, pp. 119-25.

[9] Su queste due feste si possono leggere numerosi brani tradotti e trascritti in S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1983.

gli Ittiti, infatti, il rapporto diretto con la divinità e la possibilità di avvicinarla sono sempre rimaste prerogative esclusive della coppia regale o di uno dei grandi sacerdoti. Soltanto costoro, infatti, erano degni di parlare con il dio, di esporgli non soltanto i problemi personali ma soprattutto di sensibilizzarlo alle difficoltà e alle sventure del popolo, a nome del quale, appunto, il re o il sacerdote si esprimevano. Tutti gli atti di culto fondamentali legati alla festa si svolgevano nel tempio.

2. La sacralità[10]

Lo spazio riservato al divino è segnato dalla sacralità. Per questo gli uomini, le diverse parti del tempio e gli strumenti di culto — tutto ciò che è legato all'edificio sacro — vanno considerati estranei al profano: è come se avessero acquisito una nuova dimensione in quanto proprietà del dio; e viceversa il dio è chiamato a testimone del rito di consacrazione. La condizione essenziale per il mantenimento della sacralità era il decoro, fisico, morale e intellettuale: una forma di «riguardo» nei confronti del dio, ispirato alle medesime norme che regolavano i rapporti fra il re e il personale di corte. Ne deriva il decoro permanente del tempio e dei suoi sacerdoti, nonché la perfetta correttezza nella celebrazione del culto e della festa.

3. Il calendario

Qualsiasi trasgressione al calendario festivo, qualsiasi negligenza rispetto al ritmo delle celebrazioni, costituiva una grave colpa, capace di provocare l'ira divina. Non si darà mai sufficiente rilievo all'importanza del calendario festivo nel paganesimo antico. Limitati nello spazio, senza il dono dell'ubiquità, le divinità dovevano infatti conoscere il ritmo e le date dei loro incontri con le diverse comunità, locali o nazionali. E a loro volta i responsabili della città o dello Stato erano obbligati ad osservare scrupolosamente il calendario liturgico.

4. I riti festivi

Il momento centrale dei riti e delle cerimonie legate alla festa celebrata in onore di un dio era costituito dal «sacrificio». Questo era concepito come un pasto offerto alla divinità, al quale prendevano parte, per fare cosa gradita al dio, anche i vari addetti al sacro. In realtà il banchetto non era un atto d'amore del tutto disinteressato, in quanto con esso i fedeli (principalmente la coppia regale) tentavano di conciliarsi i favori divini. La prassi sacrificale è ampiamente descritta in parecchi testi, ma ad essa alludono anche alcuni bassorilievi ittiti e neo-ittiti, alcu-

[10] Cfr. R. Lebrun, *Les Hittites et le sacré*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, I: *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, (Homo Religiosus 1), Louvain-la-Neuve 1978, pp. 155-202.

ni sigilli e certe decorazioni sui vasi sacri (cfr. ad esempio il *rhyton* «del cervo» della collezione Norbert Schimmel, raffigurante le offerte a un ^{d}KAL). Per rispetto verso il dio, i riti dovevano essere celebrati *summa religione*, col massimo scrupolo; e la loro complessità aumentava in relazione allo sviluppo del protocollo di corte. Le cerimonie si svolgevano nel tempio, oppure, talora, all'esterno della città, all'aria aperta, in un luogo legato al sacro fin da tempi preistorici, come un boschetto, una fonte o la vetta di un monte: in questo luogo, segnato dalla presenza di una stele-betilo (*ḫuwasi-*), veniva portata la statua di culto. Rivestito degli abiti sacerdotali, colui che presiedeva la cerimonia (il re, la regina o il grande sacerdote) doveva innanzitutto purificarsi (lavacro delle mani, unzione del corpo); in modo analogo doveva essere unta la statua del dio o lo *ḫuwasi-*. Poi si procedeva all'offerta di animali consacrati (in genere buoi o montoni), abbattuti davanti alla statua del dio o alla stele, e all'offerta di focacce e di bevande (birra e vino). Le persone direttamente impegnate nella celebrazione venivano infine chiamate a banchetto, mentre in onore degli dei si organizzavano canti, danze, giochi guerreschi e lotte. Alla fine della giornata, se la cerimonia si svolgeva all'aperto, il dio veniva riportato, attraverso la città, fino al suo tempio. Condizione essenziale per la riuscita della festa era la favorevole disposizione del dio. Pare invece che il sangue non avesse, nei sacrifici ittiti, un ruolo rilevante; se ne faceva uso soprattutto in relazione alle divinità infernali, poiché il sangue era considerato il mezzo ideale per «rivitalizzare» le divinità che dimoravano nel regno delle ombre[11].

B. La preghiera[12]

Fino ad oggi possediamo soltanto alcune preghiere regali, che peraltro rivelano chiaramente una certa mentalità generale e sono sufficienti ad illustrare una antropologia religiosa. La prima constatazione è l'assenza di una preghiera di pura e semplice adorazione: per gli Ittiti valeva soltanto l'adagio *do ut des*. La speculazione metafisica era del tutto estranea alla loro mentalità. La preghiera per eccellenza apparteneva al genere *arkuwar*: si trattava essenzialmente della giustificazione della propria condotta davanti alla divinità. La qualità di una tale preghiera dipendeva, naturalmente, dalla scelta degli argomenti utilizzati. L'Ittita si rivolgeva alla divinità quando si trovava in difficoltà e, per contro, attribuiva le proprie sventure alla collera divina nei suoi riguardi, a causa di qualche colpa commessa, coscientemente o meno. Era perciò importantissimo individuare l'errore commesso, impe-

[11] Nell'Anatolia antica esisteva un rito magico che consisteva nel rendere un oggetto tabu imbrattandolo col sangue di un animale sacrificato; questo rito venne importato dalla Siria e penetrò in Anatolia attraverso le regioni sud-orientali: E. Laroche, in «Revue Hittite et Asianique», 31 (1973), pp. 95-9.

[12] Raccolta e analisi delle preghiere: R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, (Homo Religiosus 4), Louvain-la-Neuve 1980.

gnandosi in un vero e proprio esame di coscienza, spesso con l'aiuto di pratiche divinatorie capaci di accertare l'origine della collera divina. Solo dopo aver stabilito la colpa, l'Ittita poteva infine perorare la propria causa. Non si trovava più in preda ad un sentimento di impotenza e di pessimismo totale di fronte agli dei, ma aveva ora la sensazione di potersi guadagnare il loro favore, grazie alla correttezza degli argomenti addotti, che venivano, probabilmente, suggeriti dagli scribi. Si trovano qui le premesse della fiducia dell'uomo nelle sue possibilità, l'inizio di un comportamento razionale nei confronti degli dei; di fronte ad essi, infatti, l'uomo gode di uno spazio di libertà e non è più soltanto l'oggetto del capriccio divino.

Per aumentarne l'efficacia, la preghiera *arkuwar* veniva talora preceduta da un inno introduttivo (la preghiera *walliyatar*, tradotta e adattata da un modello babilonese), che aveva lo scopo di adulare il dio. Al termine dell'*arkuwar*, invece, troviamo spesso un voto (*maldessar*), che l'orante era tenuto a rispettare scrupolosamente. L'efficacia della preghiera, che in questo modo veniva intesa come un'arringa, era maggiormente garantita dall'aggiunta di un *mugawar*, una speciale preghiera composta di parole e di gesti rituali, oppure dalla recitazione di un mito adatto a far cessare l'eventuale ira del dio. Emerge chiaramente quanto la concezione della preghiera presso gli Ittiti tradisca la loro preoccupazione intorno alla sua efficacia e riveli una mentalità tutta incentrata sul risultato «pratico»: qualcosa di simile accade anche a Roma.

C. *L'intervento degli dei nelle faccende umane*

Hanno gli dei una qualche responsabilità nelle vicende di questo mondo? Considerando l'aspetto funzionale emerso a proposito dei diversi gruppi divini, possiamo evidentemente dire che ogni divinità interviene nell'ambito della sua propria funzione. Ma dobbiamo chiederci se la divinità interviene anche per cause più generali, di sua personale iniziativa o dietro richiesta degli esseri umani. Oppure le divinità anatoliche, come accade per esempio in Omero, sono immerse in una specie di imperturbata atarassia, fianco a fianco degli uomini?

1. Il coinvolgimento diretto delle divinità

La fonte profonda di ogni felicità e di ogni infelicità risiede nell'atteggiamento degli dei verso gli uomini. La frequenza di questa preghiera non lascia alcun dubbio: «O dio, volgiti con benevolenza verso il paese degli Ittiti, verso il re e la regina del paese ittita». Anche se gli Ittiti avevano il potere di influenzare l'atteggiamento degli dei in senso favorevole o sfavorevole, l'ultima decisione restava sempre, infatti, prerogativa esclusiva della divinità. Nel momento della battaglia vediamo il dio della tempesta del paese di Hatti e la dea Ishtar della steppa (dea prevalentemente guerriera) che vengono in soccorso del sovrano ittita. Oppure la dea Ishtar di Samuha che suggerisce ad Hattusilis III di organizzare un colpo di

stato contro il nipote Mursilis III. La pia regina Puduhepa, d'altro canto, rivolge preghiere e voti alle principali divinità del paese di Hatti affinché proteggano la salute cagionevole del suo sposo, Hattusilis III. Ishtar di Samuha, del resto, aveva deciso di prendersi cura di questo sovrano fin dalla sua infanzia e di non abbandonarlo mai nelle difficoltà della vita. Il Rescritto di Telipinu, risalente all'Antico Regno ittita e destinato in particolare a regolare il protocollo della successione regale, ci informa infine che ogniqualvolta un re veniva assassinato tutte le divinità si mettevano alla ricerca del colpevole per punirlo. E si potrebbero citare parecchi altri esempi del genere. Il caso più significativo di intervento diretto di un dio è costituito, tuttavia, dalla comparsa, al tempo del re Muwatalli II, del concetto di dio personale del sovrano e della sua famiglia. Fra le principali divinità che ricoprirono questo ruolo possiamo nominare il dio della tempesta *Piḫassassi/Muwatalli* (protettore di Muwatalli II), l'Ishtar della steppa di Samuha, associata al dio della tempesta di Nerik (a protezione di Hattusilis III), e infine Sarrumma (legato a Tudhaliya IV).

2. La divinazione[13]

Gli oracoli e la divinazione costituiscono un'altra modalità di intervento divino nelle faccende umane. Originarie della Mesopotamia e introdotte in Anatolia probabilmente attraverso gli Hurriti di Siria, queste pratiche rimasero largamente diffuse in Asia minore fino all'avvento del Cristianesimo. Esse si fondano e si giustificano sulla credenza nella possibilità di un linguaggio comunicativo, anche se ancora da decodificare, fra gli dei e gli uomini, dapprima riguardo ai problemi importanti e, in seguito, anche alle questioni più futili. La lontana origine di questo modo di concepire la comunicazione tra uomo e dio sta probabilmente nell'attenta osservazione dei prodigi e nella relazione, stabilita dagli «esperti» dell'epoca, fra le manifestazioni naturali che andavano al di là della comprensione dell'uomo primitivo e le conseguenze che gli esperti stessi presumevano di scoprire.

Nel corso dei secoli si stabilirono altre correlazioni, trasmesse poi di generazione in generazione all'interno di una vera e propria casta di esperti in questa scienza, la casta degli indovini, la cui funzione diventa indispensabile al gruppo sociale, costituendo per esso una specie di «assicurazione». La *natura*, in questa scienza, viene concepita come una totalità comprendente anche gli dei, intessuta di infinite interconnessioni: lungo queste interconnessioni le divinità consultate sono disponibili a far conoscere le loro opinioni, attraverso i sogni, le viscere degli animali, gli astri, il volo degli uccelli, oppure mediante sortilegi e altre pratiche del genere.

[13] Cfr. A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Traüme und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, (Texte der Hethiter 7), Winter, Heidelberg 1976; A. Archi, *L'ornitomanzia ittita*, in «Studi Micenei ed Egeo Anatolici», 16 (1975), pp. 119-80.

Al fine di ottenere responsi particolarmente attendibili, gli Anatolici facevano in genere ricorso a due o tre tipi di consultazioni diverse.

La divinazione poteva essere spontanea (se il dio si manifestava senza essere consultato), oppure provocata (quando l'uomo sollecitava il consiglio della divinità). Ancora una volta si apre qui uno spazio di libertà per l'uomo: egli infatti può prendere (o meno) l'iniziativa della consultazione oracolare, da lui dipendono la lettura e l'interpretazione corrette della risposta divina e, infine, ciascun uomo è libero di trascurare o di tenere scrupolosamente conto delle indicazioni del dio. L'uomo, in conclusione, è in parte responsabile della propria condotta di vita.

3. Gli dei e la giustizia

Un'altra prerogativa degli dei era quella di vigilare sul pieno rispetto della giustizia, uno dei valori fondamentali dell'equilibrio sociale. Questo impegno attribuito agli dei si manifesta ad esempio nella funzione di «custodi» dei trattati, alla quale erano chiamati tutti gli dei legati alle due parti contraenti. Fra i compiti del dio della luna era compreso il controllo dell'osservanza rigorosa del giuramento (si tratta, peraltro, di una prerogativa attribuita soltanto al dio lunare hurrita, Kušuḫ, ma estranea al dio Arma dell'Anatolia meridionale). In realtà, comunque, gli Ittiti, come i Babilonesi col dio Shamash, consideravano il dio solare Ishtanu l'arbitro assoluto della giustizia, la cui autorità si estendeva fino al mondo degli inferi. Anche in caso di gravi malattie gli Ittiti si rivolgevano al Sole per impetrare la guarigione, pensando probabilmente che i disagi del loro organismo fossero conseguenza di una qualche ingiustizia commessa. In questo caso la guarigione poteva verificarsi soltanto in seguito all'intervento del Sole, che poteva porre fine alla sanzione.

Le preghiere evidenziano anche la funzione del dio solare Ishtanu quale tutore delle leggi e dei costumi. Si è notato, tuttavia, che, a differenza del codice di Hammurabi, il testo del codice ittita non fa alcun riferimento né al dio sole, né a qualsiasi altra divinità; presenterebbe, cioè, un carattere più laico. Segnaliamo infine la pratica dell'ordalia (il giudizio del dio del fiume), di esclusiva pertinenza regale[14] e diffusa, ancora nel periodo greco-asianico, soprattutto in Licia. Da numerose iscrizioni tombali di questo stesso periodo vediamo che gli dei della città erano incaricati anche della punizione dei «profanatori» delle tombe.

[14] Cfr. E. Laroche, *Fleuve et ordalie en Asie Mineure hittite*, in *Festschrift... H. Otten*, Harrassowitz, Wiesbaden 1973, pp. 179-89.

III. SOCIETÀ E SACRO

1. *La funzione regale*

In origine il re era definito come l'*ḫassu-* di un gruppo sociale, ossia il *natus* per eccellenza, l'uomo di razza più pura in tutta la comunità. Il re ittita rappresentava gli dei nel paese a lui affidato, che però rimaneva pur sempre proprietà degli dei. In particolare, derivava la legittimità del suo potere dal grande dio della tempesta di Hatti. L'esercizio della sovranità presupponeva un grande rigore: il sovrano era responsabile verso gli dei e doveva vigilare sul buon funzionamento del culto, nonché sul benessere del popolo da lui governato.

Il sovrano era il *summus pontifex*, ma, data la crescente complessità delle funzioni religiose, dovuta alle proporzioni territoriali dello Stato, era costretto a delegare ai sacerdoti alcuni dei suoi poteri religiosi. Nessun rituale, in particolare le principali cerimonie festive, poteva aver luogo senza la presenza del sovrano o della coppia regale. Vediamo così Mursilis II che interrompe la campagna di Azzi per recarsi a Kummanni (Comana in Cappadocia), per celebrare la festa in onore della dea Hebat. Anche la regina, regolarmente associata alle responsabilità religiose del consorte, presiedeva ai riti in qualità di sommo sacerdote: più di ogni altra meritò questo titolo Puduhepa, la sposa fedele di Hattusilis III.

Mentre ignoriamo del tutto la dottrina ittita circa la sopravvivenza e il mondo dell'aldilà, sappiamo invece con certezza che il re ittita e la sua regina conoscevano, dopo la morte, l'apoteosi. I sovrani defunti divenivano allora oggetto di culto: si credeva che vivessero in compagnia del dio del sole, delle cui greggi fungevano da pastori nei verdi pascoli del cielo. Questa idea della divinizzazione *post mortem* del sovrano si perpetuò fino al periodo ellenistico, applicata, come sappiamo, ad un gran numero di piccoli re d'Asia minore.

2. *La funzione sacerdotale*

A capo di ogni tempio stava un sacerdote, incaricato di assicurare il culto divino a nome del re. Probabilmente un grande sacerdote era alla guida della confraternita dei sacerdoti della città. Questi, a loro volta, erano assistiti nella loro opera da numerosi coadiutori del culto, fra i quali i più importanti erano certamente gli indovini, i maghi, e anche i cucinieri. Il cuciniere capo, infatti, era ritenuto il responsabile diretto della qualità del cibo offerto agli dei. A questo elenco vanno aggiunti i cantori, che intervenivano nelle grandi cerimonie cantando non soltanto in lingua ittita, la lingua nazionale, ma anche in una lingua straniera (hurrita o babilonese), e perfino in una lingua morta come quella hatti, che sopravvisse infatti nella civiltà ittita soltanto come lingua liturgica. Non è comunque questa la sede per enumerare le molteplici categorie di servitori del tempio, la cui funzione, del resto, rimane spesso piuttosto vaga.

Bisogna piuttosto segnalare due aspetti essenziali. In primo luogo i sacerdoti, in quanto addetti al sacro, erano gli intermediari d'obbligo fra gli dei e i cittadini. Sarà opportuno ricordare, a questo proposito, la differenza che separa la religione della Grecia antica da numerose altre religioni del Mediterraneo antico (Vicino Oriente ed anche Roma). In Grecia ogni cittadino poteva celebrare il sacrificio quando lo desiderava e con una semplice preghiera personale. Il ritualismo religioso non era, in altri termini, obbligatorio e neppure esisteva un clero potente, custode delle credenze e del formalismo cultuale, che dettasse ai fedeli le modalità dei rapporti fra il mondo divino e quello umano[15]. Per gli Ittiti, e in generale per il Vicino Oriente, il sacerdote era invece l'unico autentico attore del sacrificio; la scrupolosità con cui veniva eseguito il rituale presupponeva peraltro che la celebrazione fosse effettuata dagli addetti al sacro.

Il secondo aspetto essenziale da tenere presente è che i sacerdoti erano contemporaneamente i «saggi». Per questo godevano di grande prestigio presso il popolo, dal momento che avevano il privilegio di conoscere il giusto modo di rivolgersi agli dei. Questa conoscenza, appresa alle grandi scuole sacerdotali, era esclusiva prerogativa dei sacerdoti. La loro funzione li obbligava alla conoscenza (seppure soltanto empirica) delle lingue straniere, perfino, come abbiamo visto, di quelle morte: i grandi sacerdoti del II millennio padroneggiavano l'accadico, lo hatti, l'hurrita e il sumero. La conoscenza della scrittura cuneiforme (dalle regole spesso assai complesse), della sua lettura e della sua evoluzione consentiva inoltre ai sacerdoti di decifrare antichi documenti: si aprivano per loro in questo modo prospettive inconcepibili per i comuni mortali. Spesso, infatti, i sacerdoti esercitavano anche la funzione di scribi, venendo automaticamente a conoscere gli affari della città o addirittura dello Stato ittita. Lo stretto legame che all'epoca sussisteva tra politica e religione favorì spesso l'intervento dei grandi sacerdoti e dei capi degli scribi negli affari dello Stato. Anche dopo la scomparsa dell'Impero ittita, alla fine del II millennio, del resto, il dominio del clero a livello di città o di piccolo regno si conservò in parecchie zone dell'Asia minore. Esempio significativo è la città di Kummanni, uno dei grandi centri religiosi del mondo ittita. La fama della città, che va identificata con la *Comana Cappadociae*, era ancora assai grande nel periodo greco-asianico, sostenuta dall'importanza del suo santuario dedicato a Mâ. In quest'epoca tarda la posizione del clero è in perfetta continuità con quella goduta al tempo dell'Impero ittita. A questo proposito sarà utile citare Strabone (XII 2,3): «Nel massiccio dell'Antitauro si trovano valli strette e profonde. È lì che si trovano Comana e il santuario di Enyô, nota laggiù come Mâ. Comana è una città notevole, ma la sua popolazione è formata in maggioranza da teoforeti [cioè persone ispirate dagli dei, ossia dedite a pratiche orgiastiche] e dal

[15] Su questo argomento, cfr. le pagine illuminanti di J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris 1990, pp. 21-23, 71.

personale a servizio del tempio. Gli abitanti propriamente detti sono i Cataoniensi. In teoria sudditi del re, essi dipendono in realtà dal sacerdote. Questi è a capo del santuario e degli ierodulì che, all'epoca in cui mi recai a Comana, erano più di seimila, fra uomini e donne. Appartiene al santuario anche un territorio molto esteso, le cui rendite vanno al sacerdote, che, in Cappadocia, occupa il secondo posto dopo il re. I sacerdoti, del resto, appartengono in genere alla stessa famiglia del re...». Constatazioni simili a questa si potrebbe fare anche a proposito di Efeso e di parecchie altre città anatoliche come Termesso, Tarso e Xanto.

3. *L'azione liturgica e il ruolo riservato al popolo*

Sappiamo ben poco sulla devozione personale degli Ittiti. I documenti in nostro possesso lasciano tuttavia intravedere l'esistenza di un culto privato, rivolto ad una sorta di genio-dio protettore della famiglia[16]. Per gli affari importanti, comunque, gli interessi della gente comune si confondono fino ad identificarsi con quelli del re. Una liturgia popolare, nel I e nel II millennio, esisteva soltanto nel quadro delle grandi feste, quando venivano condotte in processione le statue degli dei. Il popolo, generalmente tenuto al di fuori delle celebrazioni cultuali, lasciava allora libero sfogo alla gioia, abbandonandosi ad acclamazioni di ogni genere. Efeso costituisce, ancora una volta, un esempio significativo per il periodo greco-asianico. Alla fine di maggio, in occasione della festa in onore di Artemide, protettrice della città, l'antica statua della dea, ricavata da un ceppo di vite, viene condotta in processione per le strade e viene infine portata nel teatro e posta sul trono per ricevere l'omaggio del suo popolo. Oratori specializzati narrano la leggenda della dea; al termine il popolo proclama a gran voce: «Grande è l'Artemide degli Efesini!». La statua viene poi riportata nel suo tempio in solenne corteo e i sacerdoti procedono alle offerte sacrificali. Infine ha luogo il banchetto e il popolo viene ammesso al sacro convito: tutti possono servirsi della carne arrostita e degli altri alimenti lasciati dai sacerdoti[17]. Lo stesso avveniva a Comana del Ponto, in occasione delle feste celebrate in onore di Afrodite, ed anche in numerose altre città. Esiste, infatti, una perfetta continuità fra ciò che accadeva in epoca ittita e quanto possiamo osservare alla fine del I millennio.

Un altro esempio di coinvolgimento personale nel rito, per quanto modesto, risale al periodo ittita ed è rappresentato dalla preghiera quotidiana che lo scriba recitava a nome del re Mursilis II (che con ogni probabilità non sapeva leggere) davanti alla statua del dio agrario Telipinu. Questa preghiera, nella tipica forma

[16] Una probabile attestazione di un culto privato, presieduto dal padrone di casa, è il *mugawar* (sollecitazione a un dio imbronciato) rivolto al dio della tempesta di Kuliwisna: testo nel frammento KBo XV 32.

[17] Cfr. H.D. Saffrey, *Le culte d'Artémis*, in *Le monde de la Bible*, Dossier: *Ephèse, la cité d'Artémis*, 64, 1990, pp. 34s.

dell'arringa, invoca la protezione divina per il re e la prosperità per il paese, soprattutto per quanto concerne l'agricoltura e ciò che da essa dipende. La recitazione della preghiera risulta qua e là intervallata da brevi interventi dei presenti, che esclamavano «Così sia!»: l'equivalente dell'*amen* giudaico-cristiano.

IV. MAGIA E SACRO[18]

1. *Le guarigioni*

Prima di Ippocrate, quando il pensiero (almeno quello di una minoranza influente) non aveva ancora chiaramente separato il divino dalla comparsa delle malattie e dei flagelli, quando al contrario i malanni e le epidemie erano creduti (e tali per la verità rimasero per le masse popolari anche dopo Ippocrate) la conseguenza di una colpa che il dio irritato voleva punire, le funzioni più tardi attribuite ai medici erano comunemente affidate allo stregone-mago. Si giustifica pienamente, in questo modo, la notevole importanza riconosciuta a questo personaggio nella vita quotidiana degli Ittiti e in generale in tutta l'Anatolia antica.

Per avere probabilità di successo, la guarigione doveva svolgersi in due tempi. In una prima fase era indispensabile riconciliarsi con il dio irritato: si procedeva perciò ad un vero e proprio esame di coscienza, per scoprire la natura della colpa che aveva provocato il disturbo. Se necessario, si poteva anche ricorrere alla divinazione. Una volta scoperta la colpa, il peccatore rivolgeva un'implorazione al dio per giustificarsi e discolparsi (cfr. anche il paragrafo dedicato alla preghiera); a questo scopo era anche opportuno aumentare la qualità delle offerte. Solo in un secondo momento intervenivano i riti religiosi veri e propri, che servivano dunque, oltre che per la consacrazione di un tempio, anche a scopo terapeutico: recuperare la salute, arrestare un'epidemia, porre termine ai litigi familiari. Bisognava in particolare liberare le persone malate o turbate dalle «potenze maligne» che le possedevano, poiché la loro colpa le aveva private della protezione divina, rendendole facili vittime dei tanti «demoni» che vagano sulla terra. Questo tipo di riti erano assai frequenti e largamente diffusi in ogni strato sociale, dagli umili ai potenti. È interessante notare che i riti di tipo magico sono in genere originari (come del resto il personale specializzato che ad essi si dedicava) delle regioni meridionali: il paese di Arzawa, di cultura luvia, e il paese di Kizzuwatna, luvio a occidente e hurrita a oriente. Pare che le donne si dedicassero a queste pratiche magico-terapeutiche molto più degli uomini: la più celebre era la maga chiamata «la vecchia».

[18] Cfr. O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, University Press, Oxford 1977, pp. 44-63.

2. Magia simpatica

Gli atti magici rimandano essenzialmente alla magia «simpatica». Gli Anatolici consideravano infatti la magia una tecnica usata nei tempi mitici, in circostanze particolari, dalle stesse divinità: ricorrendo oggi a queste pratiche, gli uomini non fanno altro che ripetere i gesti e le parole usati un tempo dagli dei e dunque, in qualche modo, lo stregone-mago agisce come un dio. D'altro canto la magia simpatica è facilmente accettabile dalla ragione, perché poggia sul principio di analogia e su una concezione semplicistica, ma razionale, del mondo soprannaturale: il dio è fallibile, ma i demoni sono fondamentalmente stupidi.

La procedura magica consisteva essenzialmente nel trasferimento dei demoni che tormentavano la vittima in un «sostituto», che doveva poi essere neutralizzato. Questo sostituto poteva essere una statuetta che riproduceva la fisionomia dell'ammalato; oppure un animale (montone, capro, cane, sorcio o torello) che, una volta caricato dei demoni maligni, veniva ucciso ed eliminato (bruciato o sepolto), o anche respinto verso un paese straniero o verso regioni impervie (montagne, laghi, mari). Ma talora il sostituto poteva anche essere un sostituto umano, soprattutto quando un presagio nefasto (un preannuncio delle intenzioni divine) minacciava il re. Rivestito delle insegne regali, il sostituto umano del sovrano veniva così sottoposto al rituale magico, al termine del quale, almeno in origine, veniva certamente messo a morte; in seguito, coll'imporsi di un certo sentimento di clemenza, la vittima veniva soltanto cacciata verso un paese straniero. Il sostituto poteva infine essere un modellino di barca, caricata del male e poi sospinta e lasciata andare alla deriva lungo la corrente di un fiume.

La corretta riuscita di questa operazione di trasferimento del male nel sostituto era una delle preoccupazioni principali del rituale magico. In primo luogo era necessario istituire fra l'individuo da liberare e il suo sostituto un contatto diretto, contatto che si realizzava, per esempio, per mezzo di nastri profumati e dai colori sgargianti. I gesti, poi, dovevano essere significativi e imperiosi; le parole piene di positiva efficacia. Il trasferimento del male era accompagnato da riti e formule particolari, rivolte a garantire, per via analogica, la scomparsa definitiva o almeno l'impossibilità del ritorno del male stesso, come ad esempio: «Proprio come l'acqua di un canale non torna mai indietro, così il male se ne vada per sempre». In un altro caso vediamo una maga legare un pezzo di metallo alle mani e al piede destro del malato per mezzo della corda di un arco, poi scioglierlo e legarlo invece a un topo, dicendo: «Ti ho tolto il male e l'ho attaccato a questo topo. Che questo topo lo porti lontano sulle alte montagne, sulle colline, nei valloni». Osserviamo infine, per concludere, che la scelta dei sostituti dipendeva dalle possibilità finanziarie dei malati: i sostituti più efficaci, naturalmente, erano quelli più costosi.

CONCLUSIONI

Scegliendo alcuni aspetti fondamentali del comportamento umano in materia religiosa, abbiamo cercato, in questo studio, di avvicinarci alla personalità dell'*homo anatolicus* antico, di fare nostri i suoi problemi in questo campo, di seguirlo nelle sue relazioni quotidiane col mondo divino e sacro: in breve di avvicinarlo a noi e di rendercelo più familiare. Abbiamo potuto osservare come il comportamento religioso sia rimasto stabile nel corso dei due millenni che precedono l'era cristiana; dobbiamo aggiungere che alcune tracce permangono anche attraverso l'evangelizzazione e l'islamizzazione della regione. È emerso chiaramente come, a livello individuale, qui come in altre parti del Mediterraneo antico, il comportamento religioso sia in relazione per un verso con l'ambiente naturale e per un altro verso con le tradizioni religiose prodotte dalle riflessioni sulla *natura* compiute dai «saggi» della comunità fin dai tempi preistorici. Come esso sia, inoltre, in relazione con la posizione sociale e la cultura e infine con i mutamenti politici di volta in volta indirizzati a beneficio dello Stato ittita da parte degli scribi-teologi. L'interferenza tra politica e religione è del resto un tratto costante di ogni religione, anche di quelle in cui il controllo sulla politica da parte dei religiosi non è di fatto rafforzato da una rivelazione.

LA RELIGIONE DELLA DEA NELL'EUROPA MEDITERRANEA: SACRO, SIMBOLI, SOCIETÀ

di
Marija Gimbutas

I. LE ORIGINI

La religione che durante il Neolitico e l'età del bronzo fiorì nell'area mediterranea, nell'Europa in generale, nell'Anatolia e nel Vicino Oriente, affonda le sue radici antichissime nel Paleolitico. I simboli più remoti, incisi su pietra o su manufatti di osso o di corno, riflettono la profonda credenza in una dea generatrice della vita, che dalla sacra oscurità del suo grembo dà origine a tutta la creazione: si tratta della natura stessa, che dona e toglie l'esistenza, che è sempre capace di trasformarsi nel ciclo eterno costituito dalla vita, dalla morte e dalla rinascita. Sin dal 25.000 a.C. questa dea viene rappresentata con i seni, la vulva e le natiche sottolineate in modo esasperato, a sottolineare i centri di emanazione della sua forza procreatrice. Nell'arte paleolitica non si trova invece alcuna traccia della figura maschile né del ruolo paterno nella procreazione. La gravidanza e l'allattamento del neonato furono evidentemente i modelli iniziali da cui si sviluppò la concezione di una dea che tutto genera.

Il culto delle divinità femminili è sempre legato ad un sistema sociale di tipo matriarcale e inoltre al culto degli antenati, di cui la donna, in quanto madre, costituisce il centro. L'emergere, nel Paleolitico, di questa religione della dea doveva dunque essere un riflesso della struttura sociale esistente. Tale antichissima società matrilineare passò poi a venerare la donna in quanto progenitrice della famiglia e della stirpe, rafforzando in questo modo l'identità sessuale della suprema divinità.

Le figure femminili del Paleolitico, in avorio o in pietra morbida, non sono dunque «Veneri» o «amuleti» fatti per risvegliare il desiderio sessuale del maschio. Il loro significato era ben più complesso: esse erano connesse al dono e alla protezione della vita, e insieme alla morte e alla rigenerazione.

Nel Neolitico incontriamo un'iconografia della dea più complessa, comprendente numerosi tipi di simboli astratti o geroglifici: segni simbolici a X o a V, triangoli, meandri e simili; immagini che riproducono la vulva o i seni; zampe d'uccello e animali che rimandano simbolicamente ai diversi aspetti della dea e della sua vitalità. Molti di questi segni che esprimevano la femminilità divina si sono conservati per migliaia d'anni, lungo l'età agricola e anche in parte in epoca storica.

L'invenzione della ceramica, intorno al 6500 a.C., segnò la comparsa, a migliaia, di figurine, statuette e vasi, di modellini di templi, di dipinti murali, di rilievi e di innumerevoli oggetti rituali. A dismisura si moltiplicò in questo modo anche il numero delle rappresentazioni simboliche di tipo religioso: esse costituiscono l'ampia documentazione che ci consente di interpretare l'iconografia della dea.

I manufatti più caratteristici dell'Europa antica (tra il 6500 e il 3500 a.C.) sono certe figurine che rappresentano immagini diverse di questa dea, dei suoi aiutanti e dei suoi animali simbolici, oppure accessori vari usati nei rituali. Tali oggetti sono stati rinvenuti sugli altari, sulle piattaforme dei forni, nei cortili dei templi, nelle caverne e nelle tombe. È stato possibile distinguere almeno dieci diverse tipologie di figure femminili antropomorfiche, che si differenziano per l'atteggiamento, i caratteri del volto, la maschera, l'acconciatura o per i simboli di accompagnamento. Tali immagini sono state riconosciute anche nei rilievi e nei dipinti murali di molti templi, in alcune caverne e su certi vasi.

Le informazioni riguardanti la collocazione originaria di queste rappresentazioni sono essenziali per una corretta interpretazione della loro funzione. Alcuni dati di fondamentale importanza provengono da Achilleion, in Grecia, una località scavata dall'autrice nel 1973 e nel 1974, che appartiene alla cultura neolitica di Sesklo, fra il 6400 e il 5600 a.C. I templi di Achilleion, le centinaia di sculture in miniatura, il pregevole vasellame, le piattaforme utilizzate per i sacrifici e le diverse suppellettili cerimoniali costituiscono di fatto una nuova e importantissima base per gli studi religiosi. Ad Achilleion, infatti, il culto appare sempre localizzato in aree speciali, dedicate a particolari divinità femminili: è stato così possibile distinguere fra le dee raffigurate plasticamente nei templi e quelle venerate all'aperto, nei campi, presso il forno del pane o altrove. Le figurine che rappresentano la dea uccello, la dea serpente, la dea della nascita o la dea nutrice venivano disposte sull'altare del tempio, mentre la dea gravida, o Madre Terra, era venerata nel cortile, nei pressi del forno.

La città anatolica di Çatal Hüyük, risalente al VII millennio a.C., è stata scavata soltanto in minima parte: eppure i suoi reperti sono di enorme importanza per la ricostruzione della religione neolitica. Molte delle strutture riportate alla luce da James Mellaart, fra il 1961 e il 1965, sembrano a prima vista quartieri di abitazione: invece la loro decorazione, esterna ed interna, rivela che si tratta di templi. Le ricche pitture murali, i rilievi, le sculture, il vasellame, gli altari ed altri oggetti

cerimoniali illustrano tutti il tema della morte e della rigenerazione. Divinità femminili in forma di rana o di avvoltoio e protomi taurine sono le figure che ricorrono più di frequente nei dipinti e nei rilievi parietali di questi templi.

Nell'Europa sud-orientale i templi più antichi hanno l'aspetto di abitazioni, generalmente a due stanze o a due piani, e fungevano da botteghe in cui si fabbricavano le ceramiche cerimoniali. Centinaia di modellini di templi, in argilla, confermano la diffusione di questa tradizione.

A Lepenski Vir, sul Danubio, presso le Porte di Ferro, in Jugoslavia, sono state rinvenute numerose sepolture e santuari semisotterranei, di forma triangolare o trapezoidale. I templi furono costruiti nel millennio che va dal 6500 al 5500 a.C. e la loro sacralità era probabilmente legata al fatto che in quei luoghi i cadaveri venivano ritualmente esposti agli uccelli affinché fossero scarnificati. Le ossa, raccolte in un secondo momento, venivano poi sepolte, con un qualche rito di rigenerazione, sotto gli altari dei templi. La dea della rigenerazione compare qui come dea pesce, un ibrido di donna e di pesce, talora con zampe da uccello rapace al posto delle mani.

Ciascuno di questi luoghi rivela un aspetto diverso del culto della medesima dea.

II. CATEGORIE, FUNZIONI E SIMBOLISMO DELLE DIVINITÀ

Quando distinguiamo le categorie, le funzioni e il simbolismo delle diverse divinità preistoriche, intendiamo in realtà riconoscerli come aspetti di una unità indivisibile, che in ultima analisi è la natura stessa. Per dare sistematicità alla nostra analisi abbiamo diviso queste divinità in quattro gruppi principali: il primo di questi gruppi comprende le dee che personificano le forze rigeneratrici della natura. Appartengono a questa categoria le immagini della dea legate alla propagazione della vita, alla nascita, alla conservazione dell'esistenza e allo stimolo vitale. Il secondo gruppo comprende invece le dee che impersonano le forze distruttrici della natura: la dea della morte, rappresentata come un cadavere nudo, come un serpente velenoso o un uccello da preda (avvoltoio, gufo, corvo o cornacchia). Il terzo gruppo è costituito dalla dea della rigenerazione, che controlla i cicli vitali dell'intero mondo naturale. Le sue manifestazioni percorrono l'intera gamma delle rappresentazioni simboliche dell'utero: rospo, rana, porcospino, ape, farfalla, testa di toro, triangolo e doppio triangolo. Poiché nel mondo della natura la morte e la rinascita sono strettamente connesse tra loro, la dea della morte e quella della rigenerazione sono in genere concepite come una sola divinità, a riconoscimento dell'unione ciclica di queste contrapposte polarità. La quarta categoria comprende infine le divinità maschili della preistoria, che rappresentano, rispetto all'intero *corpus* della scultura neolitica, una percentuale assai modesta, non superiore al 3-5 per cento.

La dea della generazione

Dispensatrice di vita e signora degli animali e delle piante

La dea del Paleolitico e del Neolitico realizza in sé il potere della partenogenesi, in quanto produce la vita da se stessa. È la primordiale «dea vergine» che si autofeconda, una figura divina sopravvissuta in molte culture, sotto le forme più diverse, fino ai giorni nostri. Il potere della donna di generare e di nutrire col suo corpo i propri figli era considerato un potere sacro e perciò venerato in quanto perfetta metafora divina.

Era sufficiente incidere sulla roccia il segno della vulva, rinvenire per caso un sasso di forma triangolare o preparare un amuleto di osso che ricordasse vagamente le mammelle o le natiche: questi simboli, rappresentazione delle parti del corpo femminile connesse con la generazione, costituivano una sineddoche della dea.

Il simbolo della vulva, per esempio, si ritrova nel Paleolitico superiore, in tutto il Neolitico, nell'età del rame, in quella del bronzo e fino ai tempi storici. Può assumere una forma triangolare, romboidale o ovoidale ed è spesso accompagnato da segni che rinviano all'acqua (linee tortuose e serpeggianti o linee ondulate parallele) oppure dall'immagine di un seme con un punto nel mezzo. Nell'arte preistorica la vulva non è mai vista come un oggetto passivo: essa rappresenta, al contrario, il simbolo della fonte stessa della vita, cioè l'utero cosmico. La dea della procreazione, rappresentata nel momento del parto, mostra un'enorme vulva rigonfia. Numerosi esempi di questo genere di immagine si ritrovano nell'arte paleolitica d'Europa e di Malta. Le rappresentazioni della vulva isolata o di semi stilizzati sono forse anch'esse raffigurazioni della dea della procreazione; oppure, in alternativa, esse possedevano il valore di un amuleto.

La madre che partorisce veniva spesso rappresentata in forma di animale, per lo più in forma di cervo, alce e orso. Le più antiche testimonianze di una venerazione del cervo si incontrano già nel Paleolitico e nel Mesolitico. A El Juyo, nella Spagna settentrionale a est di Altamira, per esempio, un cervo fu sepolto, 14.000 anni fa, in una buca ovoidale ricoperta poi di ocra rossa e di frammenti di argilla violacea, arancione e rossastra, insieme con corna di cervo e altri oggetti. Il culto del capriolo e dell'alce femmina, invece, è documentato dal ritrovamento di corna ancora collegate al cranio: questi oggetti servivano probabilmente da copricapi per le danze rituali. In Bulgaria e in Romania sono stati rinvenuti dei grossi recipienti, risalenti al VI e V millennio a.C., che riproducono la forma di una cerva gravida. Anche Artemide, del resto, nell'antica Grecia, si manifestava comunemente in forma di cerva o di orsa.

Un altro simbolo di maternità è l'orso, ben illustrato da alcune sculture della cultura di Vinča, del V millennio a.C. (Balcani centrali): talora in aspetto di «madonna», con una maschera ursina sul volto e il cucciolo stretto fra le braccia;

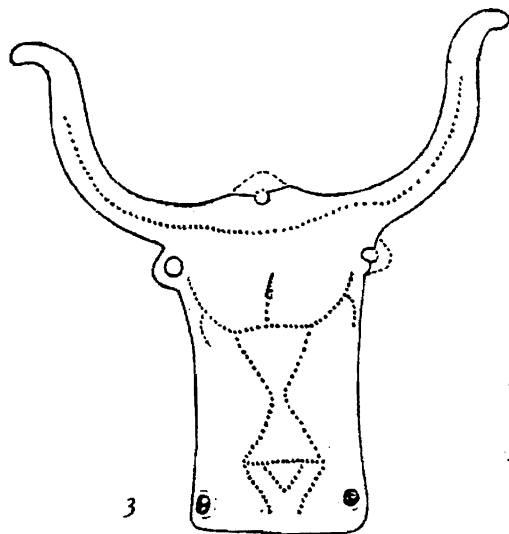
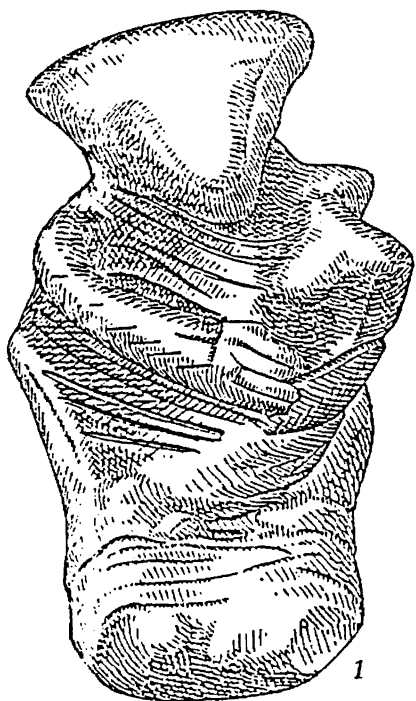



Fig. 1 Madre (o nutrice) con maschera di orso che regge tra le braccia un neonato. Terracotta (alt. cm. 5,7) della cultura di Vinc'a, Fafos (Kosovska Mitrovica), Jugoslavia. Ca. 4500 a.C.

Fig. 2 Dea pesce di Lepenski Vir, intagliata su un sasso ovoidale. Porta inciso un disegno a forma di labirinto ed è dipinta con ocra rossa. Regione delle Porte di Ferro, in Jugoslavia. 6500-6000 a.C.

Fig. 3 Profilo punteggiato di dea a forma di clessidra su una testa di toro, ricavata da una lamina d'osso. Cultura di Cucuteni B, Bilcze Zlote, Ucraina. Ca. 3700-3500 a.C.

talora in aspetto di nutrice, sempre con maschera ursina ma con il piccolo sulla schiena, in una specie di marsupio (cfr. figura 1). Il materiale folclorico ha conservato fin quasi ai giorni nostri molte preziose informazioni su questa antichissima figura di una madre-orsa che produce nuova vita. Ancor oggi, per esempio, in Lituania la partoriente viene chiamata «orsa». Nella parte occidentale dell'isola di Creta, invece, l'antica Artemide-orsa si è trasformata nella cristiana Madre di Dio, conservando però il suo originario aspetto ursino.

A Çatal Hüyük, invece, la dea è collocata fra due leopardi. Si tratta, in questo caso, della stessa «Signora degli Animali» che incontreremo nella cultura minoico-micenea e in quella della Grecia classica. Non si tratta soltanto di una dea della nascita e della madre degli animali: la figura rappresenta soprattutto l'incarnazione della fertilità primordiale della natura. Nei dipinti murali del XVI secolo a.C. e nei sigilli minoici questa immagine divina viene rappresentata in piedi, circondata da cani e da leoni. In un affresco di Thera la dea è invece assisa in trono, su di un palco a tre gradini, fiancheggiata da un grifone alato e da una scimmia. Intorno a lei si scorgono colline in fiore e fanciulle intente a raccogliere cestini di croco per fargliene poi un'offerta. A Cnosso incontriamo alcuni affreschi analoghi, che raffigurano paesaggi con fiumi e colline, gran profusione di piante e di animali selvatici prorompenti di energia vitale: essi sono certamente legati ad una profonda venerazione del mondo naturale. Anche alcuni vasi greci del VII e VI secolo a.C. mostrano Artemide in mezzo agli animali, in genere uccelli, e a figure simboliche che rinviano al concetto di energia (spirali, svastiche, serpenti rampanti); la dea, inoltre, porta spesso un pesce nel grembo.

La dea gravida dell'agricoltura: la Madre Terra

Fin dall'inizio del periodo aurignaziano appaiono simboli della dea della fertilità, rappresentata realisticamente nuda, con le mani sul ventre rigonfio. L'aspetto di donna gravida, a quanto pare, è accostato alla fertilità della terra fecondata dai semi e ai suoi animali; il suo utero è associato alle caverne e ai contorni curvilinei della terra. All'inizio del Neolitico questa divinità, già antica, si trasformò in una divinità agricola, dispensatrice di tutti i frutti del raccolto, specialmente del grano e del pane. La credenza che le forze della natura siano concentrate nei rilievi, nelle colline, nelle rocce e negli alberi; la gratitudine e il profondo rispetto per la terra, infaticabile dispensatrice di nutrimento per ogni forma di vita; la necessità di partecipare ritualmente al sacro ciclo della natura, continuarono con grande intensità dai tempi più remoti della preistoria fino ai tempi storici. Durante il Neolitico vennero costruite speciali strutture per offrire sacrifici alla natura in prossimità dei forni per il pane.

Dai motivi popolari sopravvissuti e dai simboli preistorici possiamo arguire che la gravidanza della terra e della donna era tenuta in grande stima; la terra gravida doveva essere onorata e assistita in tutti i modi per favorire la crescita di una

nuova esistenza. Le rappresentazioni neolitiche della dea gravida erano decorate con simboli che indicano l'energia vitale: spirali, serpenti, figure a quattro angoli, oppure triangoli e romboidi.

Per almeno 8.000 anni l'animale sacro alla Madre Terra fu in particolare il maiale, di cui sono state ritrovate rappresentazioni in argilla o in pietra risalenti all'inizio del Neolitico. Le culture di Vinča e di Karanovo, del v millennio a.C., produssero maschere di maiali, spesso decorate con orecchini, e vasi cerimoniali con coperchi a forma di testa suina. Ha una testa del genere, per esempio, una piccola figura della dea, ritrovata nel Vicino Oriente e attribuita al III millennio a.C., compostamente seduta in trono. Dello stesso periodo è un vaso a forma di maiale proveniente dalle Cicladi. Queste maschere e vasi cerimoniali implicano probabilmente celebrazioni per la semina e per il raccolto, accompagnate dall'offerta di sacrifici alla dea e da danze mascherate. Anche nella Grecia classica ed ellenistica, del resto, si svolgevano celebrazioni analoghe in onore di Demetra, durante le quali venivano sacrificati alla dea e a sua figlia Persefone alcuni porcellini da latte. Gli Ateniesi, infatti, chiamavano Persefone «colei che uccide i porcellini da latte». Duemila anni più tardi, nel XVIII secolo, un'usanza assai simile è ancora documentata in Lituania, dove si sacrifica ritualmente un porcellino nero alla Madre Terra, al tempo della benedizione autunnale dei semi. Queste usanze tradizionali dimostrano come il maiale fosse considerato importante per la fertilità dei campi. L'intimo legame fra il porcellino e il frumento è peraltro riscontrabile nelle figurine di argilla decorate con chicchi di grano che appartengono alla cultura di Cucuteni (Ucraina occidentale) e che risalgono al v millennio a.C.

Senza dubbio la venerazione preistorica per la Madre Terra sopravvisse immutata fino al tempo in cui subentrò il culto di Demetra e Persefone in Grecia, di Opi a Roma, di Nerthus nelle regioni germaniche, di Žemyna o Zemes Mate nell'area baltica, della Madre Umida Terra nelle regioni slave. La Madonna Nera non è in fondo diversa da questa antichissima Madre Terra, e il suo colore scuro rimanda a quello della terra fertile. Il suo fondamentale intervento miracoloso consiste nel ripetersi annuale della fecondità.

Gli antichi riti misteriosi, celebrati, lungo i millenni della preistoria e della storia, nelle caverne, nelle necropoli, nei templi o all'aria aperta, servivano appunto ad esprimere la gratitudine degli uomini nei confronti della fonte di ogni vita e di ogni nutrimento e a partecipare ritualmente al segreto dell'abbondanza della terra.

La dea uccello e i suoi simboli

Questa divinità si presenta con becco o naso pronunciato, lungo collo, seni femminili, ali o escrescenze simili ad ali e talora con grosse natiche femminili, messe in risalto da un profilo che ricorda in generale quello di un'anatra o di un cigno. Spesso è priva di bocca, talora porta un'acconciatura o una corona, in

genere è seduta col busto eretto. Si tratta della dea dell'acqua e dell'aria, associata all'umidità del cielo e della terra. I suoi segni simbolici sono meandri, zigzag e decorazioni a «becco e occhi», che compaiono a ricoprire il suo corpo e spesso gli oggetti che le sono connessi.

La dea uccello possedeva una duplice natura. Fin dal Paleolitico essa infatti era dispensatrice di vita, ricchezza e nutrimento, ma appare anche come rappresentazione della morte, in forma di avvoltoio, gufo o altro uccello da preda o che si ciba di carogne. Sulle pareti delle caverne paleolitiche e sulle ceramiche neolitiche si vedono spesso dipinte rosse zampe d'uccello; anche il simbolo antropomorfico della clessidra presenta, talvolta, zampe d'uccello al posto delle mani, un simbolo che si ritrova dal Portogallo alla Romania. Alcuni disegni «a carboncino» della cultura magdaleniana di Peche Merle mostrano nudi femminili, con seni penduli, dotati di piccole ali e che portano maschera d'uccello.

Le rappresentazioni neolitiche della dea uccello hanno in genere ampie mammelle o riportano questo motivo simbolico nella decorazione. Un'ampia documentazione, infatti, durata almeno 20.000 anni, dimostra che il seno della dea era considerato numinoso. Dall'inizio del Paleolitico superiore, pendenti a forma di mammelle venivano decorati con i segni simbolici della dea: a forma di V, di X, a linee parallele oppure a due o tre linee. In alcune raffigurazioni paleolitiche l'unica parte evidenziata è appunto il seno. A Dolnì Věstonice (Moravia) è stata ritrovata una figurina d'osso appiattita, risalente al 27.000 a.C., su cui sono rappresentate le mammelle e incise alcune linee orizzontali. Una scultura in avorio da Lespugne, Francia meridionale, un autentico capolavoro dell'arte paleolitica risalente al 23.000 a.C. circa, presenta invece seni voluminosi, quasi della stessa grandezza delle natiche, mentre le altre parti del corpo, che in realtà non hanno alcuna importanza per questa dea, sono del tutto trascurate.

Non di rado la dea uccello porta una specie di collare decorato e mostra linee diagonali o a bande che le attraversano le guance. Questi segni caratteristici della dea sono stati ripetuti per migliaia di anni nell'Europa sudorientale, centrale e occidentale. Quando la rappresentazione non è troppo schematica, si può notare un'accurata acconciatura dei capelli oppure una sorta di turbante a nastro. Della cultura di Sesklo, in Grecia, ci sono pervenute alcune immagini di dea uccello con seno ben proporzionato, lungo collo cilindrico, testa di uccello con capelli ordinatamente pettinati o raccolti in una crocchia. Le rappresentazioni di questa dea nella cultura di Vinča (V millennio a.C.) sono quasi sempre decorate con segni simbolici; sul volto è disposta una caratteristica maschera pentagonale con naso adunco e sopracciglia accentuate, mentre manca ogni accenno di bocca. A volte la maschera è chiaramente quella di un'anatra.

La dea uccello fu rappresentata però anche in forma di vaso, spesso provvisto di mammelle e con il collo conformato in modo da rendere il volto o la maschera; questo motivo delle mammelle si ripete, come si diceva, per migliaia di anni nella ceramica dell'Europa antica. Nella Turchia occidentale, nelle Cicladi — in parti-

colare nell'isola di Thera — e a Creta sono state ritrovate brocche finemente lavorate e dotate di mammelle, risalenti alla prima metà del II millennio a.C. Nell'Europa centrale il motivo è presente lungo quasi tutto il II millennio a.C. Un celebre reperto proveniente dal santuario di Mallia, a Creta, del III millennio a.C., rappresenta la dea con le ali, becco d'uccello, grandi occhi rotondi, turbante e due fori in luogo del seno. L'intero vaso era dipinto di bianco e presentava decorazioni a zigzag, fasce striate e quattro collari intorno al collo. Si tratta quasi certamente di un vaso per libazioni in onore della dea uccello, nutrice e fonte dell'acqua della vita.

Animale sacro alla dea uccello era l'ariete, la cui importanza simbolica andò aumentando nel Neolitico antico a mano a mano che gli ovini diventavano la fonte primaria di nutrimento. Sono state ritrovate molte rappresentazioni di ariete che porta la maschera e le decorazioni simboliche della dea. La ceramica dipinta della Grecia classica mostra ancora frequentemente scene di offerta di ariete, l'animale sacro ad Atena. Quest'ultima divinità, del resto, che in genere viene rappresentata in forma antropomorfica, è spesso circondata da uccelli: per questo motivo essa senza dubbio deriva dalla dea uccello preistorica.

Reperti caratterizzati da grosse natiche femminili disposte su un lungo corpo di volatile sono stati ritrovati in un'area assai ampia: nelle incisioni rupestri della cultura magdaleniana di Gönnersdorf (Renania tedesca), in Francia meridionale, da La Roche a Lalinde e Fontales, nelle statuette di Pekarna (Moravia) e Petersfels (Germania meridionale), e ancora nelle figurine delle culture di Starčevo (Balcani centrali e basso Danubio) e di Sesklo (Grecia settentrionale). Un diverso aspetto della dea uccello, caratteristico del periodo che va dal 10.000 al 5.000 a.C., si sviluppò da questa singolare modalità di duplice rappresentazione. Molte figure neolitiche, infatti, presentano grosse natiche concave a forma ovoidale, spesso con incisioni o dipinti di serpenti, spirali, cerchi concentrici, croci, figure quadrangolari o con due C contrapposte. Queste natiche ovoidali si ricollegano probabilmente al mito, universalmente diffuso, dell'uovo cosmico, secondo il quale il mondo ebbe origine da un uovo, portato dal mare cosmico da un uccello marino. Questa raffigurazione caratteristica che mescola donna e uccello è in genere priva di mammelle: evidentemente la maggiore importanza era attribuita alle natiche, per il loro particolare potere generativo, che si manifesta appunto attraverso la deposizione dell'uovo.

La dea serpente

Il serpente è un'importante immagine della continuità della vita, garante di energia vitale nella casa, simbolo di fertilità e di rigenerazione. Possiamo ricostruirne la simbologia attraverso non soltanto i dipinti preistorici della dea serpente e del suo culto come divinità domestica, ma anche attraverso le antiche credenze popolari che sono sopravvissute fino al XX secolo. L'immagine del serpente è

intimamente connessa col ciclo naturale della morte e della rinascita e con le fasi lunari. Il suo letargo invernale è analogo alla morte, mentre la muta della pelle rappresenta una sorta di immortalità. Il ritorno del serpente in primavera significa infine la rinascita del mondo naturale.

A Creta, in tutta l'area egea, nei Balcani e nell'Europa meridionale sono state ritrovate numerose raffigurazioni della dea serpente incoronata, risalenti al VII e VI millennio a.C. Nei disegni paleolitici in caverna appare spesso un serpente con le corna, e la stessa immagine è riprodotta a rilievo su vasellame del Neolitico.

La dea serpente neolitica è raffigurata in forma antropomorfica, in una posa che ricorda certe posizioni dello yoga, con le braccia e le gambe che riproducono la forma e il movimento del serpente. La testa, quando è segnata, presenta grandi occhi rotondi e bocca larga; manca costantemente, invece, il naso a becco. Le figure più note della dea serpente (o delle sue sacerdotesse) sono le figurine in ceramica o avorio, del XVI secolo a.C., ritrovate a Creta nel tempio di Cnosso. Si tratta anche delle rappresentazioni più eleganti, col seno scoperto e con serpenti attorcigliati ai polsi e alle braccia. Anche gli indumenti hanno aspetto serpentino, con spirali avvolgenti e strisce che formano quadrati o romboidi. Nell'Europa occidentale le immagini della dea serpente continuarono ad essere riprodotte fino alla cultura celtica di La Tène, in Francia. A Creta ancor oggi la dea serpente viene comunemente rappresentata sulle stoffe e nei dipinti, in genere con estremità serpentine.

La dea serpente e la dea uccello sono divinità fra di loro parallele. Mentre la dea uccello è la nutrice dell'umanità, apportatrice di vita, distributrice del destino e della morte ineluttabile, la dea serpente assicura e protegge la vita di uomini e animali, attraverso il rinnovamento stagionale dell'energia vitale. Il serpente, peraltro, in quanto essere velenoso, si può manifestare anche sotto la forma di una dea della morte.

La dea della morte

Annunciatrice di morte in forma di uccello rapace

La dea che distribuisce la morte è la controparte del destino che garantisce la vita. Come civetta o cornacchia annuncia la morte; come dea della vita appare invece in forma di una donna (o tre donne) in abito bianco; il suo compagno inseparabile è un cane bianco. Tutte queste immagini sono ancora assai vive nel folclore europeo.

Le principali manifestazioni della dea della morte nel Neolitico, rinvenute in templi o necropoli, sono l'avvoltoio e la civetta. Le più impressionanti dee avvoltoio sono quelle dei dipinti murali di Çatal Hüyük, dove sono rappresentate mentre aggrediscono uomini decapitati. La figura della dea della morte in forma di avvoltoio si ricollega evidentemente con l'usanza della scarnificazione, l'abitudi-

ne, cioè, di lasciare che gli uccelli divorassero i cadaveri insepolti. Questa immagine della dea avvoltoio, nell'atto materno di raccogliere nel suo grembo i resti dei defunti, risale certamente a tempi antichissimi e godette di una significativa continuità nell'Europa Occidentale fino all'età del bronzo. Nelle Isole Britanniche, in numerosi insediamenti paleolitici e in sepolture megalitiche del Neolitico sono stati ritrovati alcuni scheletri deposti insieme con ali di uccelli da preda.

In Europa gli avvoltoi si trovano soltanto nell'area mediterranea, dalla Spagna alla Turchia; più a settentrione vivono invece i gufi, le civette e altri rapaci. Così nell'Europa occidentale, sui menhir posti all'ingresso delle sepolture megalitiche e all'interno delle tombe, l'immagine incisa è in genere quella della dea gufo. I suoi grandi occhi rotondi, a volte anche il becco e le sopracciglia, si ritrovano in numerosi templi megalitici, come ad esempio quelli di Newgrange, Knowth e altri in Irlanda; in Europa sudorientale, invece, la dea gufo appare in genere in forma di anfora. Sempre, comunque, essa è associata a spirali, serpenti, triangoli, triangoli accostati in forma di ascia, e uncini. Questi ultimi, in particolare, sono gli attributi costanti della dea gufo sui menhir di Inghilterra, Francia e Portogallo.

La dea avvoltoio rappresentata sui vasi e sui sigilli di Creta minoica ha in genere un braccio (un'ala) sollevato, mentre l'altro è rivolto verso il basso: un gesto che compare per la prima volta su ceramiche del Neolitico antico.

La dea bianca: il cadavere nudo e rigido delle sepolture

Le caratteristiche fondamentali di questa dea — nuda e in atteggiamento rigido, generalmente senza mammelle, con le mani disposte sul petto o lungo i fianchi (o anche senza braccia) e con ampio triangolo pubico — compaiono per migliaia di anni, dal Paleolitico tardo all'età del bronzo, in tutte le culture europee. I nudi del Neolitico sono in genere floridi, come ad esempio quelli rinvenuti nelle tombe scavate nella roccia in Sardegna dal VI al V millennio a.C.; invece le figure dell'età del bronzo e dell'antica età del rame del IV e III millennio a.C. sono esili e astratte. Le gambe sono ridotte a due semplicissime strutture coniche, o addirittura mancano, le braccia conserte (quando non sono del tutto assenti) hanno forma vagamente rettangolare. Rinvenuta in genere in aree sepolcrali, isolata o in gruppetti di tre, questa dea bianca rappresenta la morte in quanto assume la forma di un osso calcinato; si tratta di sculture in osso, marmo, alabastro o in pietra dai colori tenui, oppure di figure modellate in argilla chiara. Le eleganti dee delle Cicladi, in marmo bianco, raggiungono talora l'altezza di un metro e mezzo.

Nelle regioni dell'Egeo e del Mediterraneo questa dea viene comunemente rappresentata senza bocca: essa indossa evidentemente la maschera della dea uccello. Le rappresentazioni dell'Europa centro-orientale, invece, hanno in genere maschere di serpenti. Le dee bianche di Karanovo, in Bulgaria e in Romania, fatte di osso o di argilla, indossano una spaventosa maschera di serpente, con occhi rotondi, bocca larga e lunghi denti. Il folclore europeo ben conosce, del resto, le

manifestazioni della bianca dea della morte, che si mostra sotto forma di uccello da preda o di serpente velenoso.

Significativo è il fatto che le figure antropomorfiche del nudo e rigido cadavere della morte sono sempre rappresentate con un ampio triangolo pubico al centro del corpo. Anche nella morte, evidentemente, la dea è collegata alla promessa della rigenerazione, poiché il suo utero è il centro attorno al quale eternamente ruotano la morte e la nuova vita.

La dea della morte e della rigenerazione. I simboli della rigenerazione

Nella religione dell'Europa antica la dea è la madre dei morti e allo stesso tempo dei vivi: per questo motivo molte tombe hanno forma ovoidale e talora sono coperte da una pietra o da un tumulo triangolare. Le sepolture megalitiche dell'Europa occidentale assumono spesso la forma dell'utero o della vagina, oppure dell'intero corpo antropomorfico della dea, come risulta, per esempio, dai monumenti di Malta. L'identificazione della tomba in forma di utero con questa divinità è un importante risultato scientifico e costituisce una fondamentale chiave di lettura per un'ampia serie di simboli preistorici.

La dea che rappresenta la rigenerazione si manifesta infatti regolarmente in forme che richiamano gli organi femminili della riproduzione: il triangolo pubico (raffigurato con triangoli, con la sagoma a doppio triangolo della clessidra, oppure con linee a zigzag), la vulva (resa da forme ovoidali con un punto e una linea al centro, da rappresentazioni di semi, di boccioli e di uova, spesso dipinti di rosso), e infine l'utero (rappresentato da un pesce, da un porcospino, o addirittura da feti con l'aspetto di ranocchi o di lepri). La dea viene raffigurata anche in forma di ape, farfalla, falena o altro insetto, talora con la testa fortemente antropomorfica. Questi insetti sono l'immagine della dea, ma forse talora rappresentano le anime che abbandonano il corpo durante i sogni o al momento della morte.

Nei templi triangolari di Lepenski Vir sono state ritrovate presso l'altare alcune figure ovoidali che costituiscono una sorta di ibrido tra un pesce e la dea (talora tra un pesce, una donna e un uccello) (cfr. figura 2). Durante la sepoltura, in questi luoghi, venivano sacrificati alla dea della rigenerazione pesci, cani, daini e orsi, tutti animali che simboleggiano la morte. L'altare, del resto, era circondato da pietre piatte disposte a forma di V, in modo da formare una serie ininterrotta di triangoli.

Anche nei templi e nelle necropoli sotterranee di Malta sono state rinvenute figure di pesci pietosamente deposte sulle tombe, a suggerire evidentemente il passaggio verso la rinascita.

Nei templi di Çatal Hüyük prevalgono invece le rappresentazioni della dea in forma di ranocchio o di rospo. In tutta l'Europa, comunque, si incontrano nel Neolitico, nell'età del bronzo e perfino nei tempi ormai storici le raffigurazioni di questa divinità, in marmo, alabastro, pietra verde, avorio e argilla. Nel livello più

antico di Achilleion (6400-6300 a.C.) è stato rinvenuto un amuleto della dea in forma di rana. Durante il periodo Neolitico, ma anche in seguito, era frequente l'uso di rappresentare le rane in maniera antropomorfica, con vulva e testa umana.

Il porcospino ricorre frequentemente nell'iconografia europea, fin dal v millennio a.C. La cultura di Karanovo, in Romania e in Bulgaria, ha prodotto alcuni caratteristici vasi a forma di porcospino, i cui coperchi hanno le fattezze antropomorfiche della dea. Vasi e statuette a forma di porcospino provengono, del resto, anche dalla cultura micenea, del XIV-XIII secolo a.C., e da alcune tombe greche ed etrusche, fra il IX e il VI secolo. Il ritrovamento di grandi vasi (*pithoi*) plasmati nella forma di questo animale e contenenti uno scheletro di bambino ha fornito la singolare sintesi di questi tre importanti simboli fra loro collegati: la tomba, l'utero e il porcospino. In alcune regioni alpine ancora nel XX secolo continuava l'usanza di porre all'interno delle tombe una palla rossa irta di punte. Questi oggetti erano stati precedentemente offerti alla Vergine Maria per impetrare il suo aiuto contro ogni sorta di problemi uterini.

L'utero femminile, con le tube di Falloppio, ricorda nella sua forma la testa di un toro con le corna: questa sembra la motivazione più naturale per spiegare l'importanza attribuita a questo motivo decorativo nel simbolismo dell'Europa antica, dell'Anatolia e del Vicino Oriente. Su alcuni vasi antropomorfici, infatti, nel punto in cui dovrebbe trovarsi l'utero risulta invece dipinta una testa di toro. Miniature di bucrani in argilla sono state trovate in molti insediamenti del Neolitico antico del Vicino Oriente e nei templi di Çatal Hüyük; durante tutto il Neolitico e l'età del bronzo è stato prodotto vasellame tauromorfo. Nella ceramica, dall'inizio del Neolitico fino al crollo della cultura minoica, la testa di toro era regolarmente associata ai simboli della rigenerazione e dell'energia vitale. Il motivo decorativo della testa di toro compare spesso anche sulle ceramiche dipinte di Cucuteni, mentre su quelle di Butmir (in Bosnia) si trovano spesso piccoli bucrani in rilievo. Anche nei santuari della cultura di Vinča incontriamo dei bucrani, ricoperti di uno strato di argilla.

La testa di toro, segno di rigenerazione, è ampiamente diffusa, infine, anche negli ipogei di Sardegna. L'ingresso di alcune caverne è sistemato chiaramente in modo da riprodurre la testa di toro; altrove due grandi corna sovrastano l'ingresso ad indicare simbolicamente che per entrare nel tempio sotterraneo era necessario introdursi nella sacralità dell'utero.

Nel Neolitico e nella cultura minoica e micenea la figura del toro era spesso decorata con motivi a reticolo, oppure con segni ovoidali ricoperti da un disegno a rete, per simboleggiare l'acqua della vita, cioè il liquido amniotico. Anche le celebri «corna di consacrazione», tipiche della cultura minoica di Creta del III e del II millennio a.C., costituiscono una continuazione del simbolismo dell'utero e della rigenerazione.

Nei templi e nelle caverne in cui avevano luogo le cerimonie di rigenerazione sono state spesso identificate rappresentazioni simboliche dell'albero della vita.

Queste «colonne di vita» sono piante o alberi, oppure colonne decorate con disegni simbolici, serpenti rampanti o falli. Nella caverna di Scaloria, nell'Italia meridionale, le stalagmiti che sorgono nei pressi di una fonte sorgiva erano circondate da vasi decorati con simboli della rigenerazione. Nel tempio maltese di Tarxien, invece, sono state scoperte in certe nicchie alcune figure scolpite in forma di lucertola e di falli, raggruppate a due o a tre. Sono presenti, inoltre, motivi a spirale, germogli in boccio e immagini di tori.

Fin dalla più remota antichità fiori e piante, gli alberi della vita, sono stati raffigurati in mezzo alle «corna di consacrazione». Sui vasi e sulle pareti dei templi minoici api e farfalle, talora con teste antropomorfiche, si sollevano in volo da teste taurine. Ovidio, Virgilio e Porfirio, del resto, riferiscono che le falene e le api erano considerate rappresentazioni simboliche delle anime umane, e precisano che questi insetti nascono dalla carogna di un bue. Sui sigilli minoici le api appaiono spesso circondate da cani alati, come Artemide in numerose rappresentazioni dell'antica Grecia. Su un bucranio della cultura di Cucuteni (inizio del IV millennio), ricavato da una lamina d'osso, è raffigurata una dea a forma di clessidra, con gambe e braccia simili a zampe d'insetto, nell'atto di sorgere da una testa taurina (cfr. figura 3). La figura ha occhi e antenne simili a quelle dell'ape: pare essere la manifestazione della morte e insieme della rinascita.

Anche la dea uccello partecipava al processo della rigenerazione. La sua immagine, o almeno i suoi seni e le sue collane, appaiono sovente nelle sepolture megalitiche in Bretagna e Irlanda, sui menhir di Sardegna, di Corsica, delle Isole Britanniche, e anche altrove. La fascia stretta sotto il seno ne conferma l'identità. In questo caso, però, le mammelle della dea non hanno la funzione di nutrimento per i vivi, ma rappresentano la rinascita dalla morte. Una funzione che si può osservare anche nel santuario di Çatal Hüyük, di 3.000 anni anteriore, sulle cui pareti bassorilievi di mammelle ricoprono crani di avvoltoi: il simbolo della vita è stato sovrapposto al simbolo della morte, che richiama il carattere funebre della dea.

L'onnipresente dea serpente agisce, dunque, non soltanto nel regno dei vivi, con interventi alternativamente benigni e negativi, ma anche nel regno della rigenerazione, come simbolo di risurrezione e immortalità. I serpenti sono spesso rappresentati avvolti in spire, talora con direzione centrifuga, a suggerire il flusso e riflusso della vita, la morte e la rinascita e l'eterno ciclo del tempo. Sono le sinuose creature della terra umida e scura, i messaggeri del misterioso oltretomba, il cui segreto è l'estremo paradosso: dalla morte proviene la vita.

Le divinità maschili

Assai rare sono le divinità maschili tra le rappresentazioni plastiche dell'Europa neolitica. Ad Achilleion, per esempio, soltanto due immagini su oltre duecento rappresentano divinità maschili: entrambe, sebbene di periodi diversi, rimandano

alla medesima tipologia iconografica, quella del «vecchio afflitto». Si tratta di una figura seduta tranquillamente su di un seggio, con le mani sulle ginocchia o a sostenere il mento. Raffigurazioni simili a queste, che rappresentano un dio sereno, maturo o vecchio, sono state ritrovate in varie culture, che oscillano dal VII al IV millennio a.C. Una rappresentazione di questo dio maschile, riferibile alla cultura di Hamangia, fu ritrovata insieme ad una figurina femminile nella necropoli di Cernavoda, in Romania, sul Mar Nero: entrambe le figure sono sedute e portano una maschera sul volto. Possiamo supporre che questo dio afflitto rappresenti la vegetazione morente, simile in questo al dio Linos, il dio storico del lino, che trascorre l'inverno come seme, nasce a primavera, muore in estate e ritorna infine nella terra. Certe figure di giovani dei in atteggiamento itifallico, d'altro canto, esprimono probabilmente la potenza fecondante della primavera. Queste rappresentazioni falliche o comunque di maschi itifallici sono probabilmente gli antecedenti delle erme greche e del dio Hermes, che in origine era dunque un fallo o un serpente.

Anche i Centauri, col loro corpo animale e la testa umana, simboleggiavano probabilmente lo stimolo dell'energia vitale e della fertilità della Madre Terra. Alcune loro immagini provengono da tombe cipriote del IV millennio e dai vasi greci, dove spesso stanno accanto all'albero della vita. Certe altre figure maschili con maschera di montone o di caprone potrebbero sembrare dei satiri.

Gli dei maschili erano forse i custodi delle foreste e degli animali selvaggi, dal momento che questo motivo è sopravvissuto nel folclore e nelle usanze dell'Europa e dell'Asia settentrionale. I ritrovamenti archeologici, peraltro, non sono sufficienti per la ricostruzione di questo tipo divino, giacché il culto si svolgeva nei boschi e non nelle case o nei templi. Un antecedente di queste divinità maschili è lo «sciamano» paleolitico — metà uomo e metà animale — che compare nei dipinti di molte caverne. Una isolata raffigurazione plastica, proveniente dalla cultura di Tisza, in Ungheria, nota come «uomo maturo che regge un uncino», potrebbe d'altro canto essere l'antenato di Silvano, di Fauno e di Pan dei tempi storici. Si tratta infatti di spiriti boscherecci, protettori degli animali e dei cacciatori, sovente raffigurati con un uncino in mano. I vari nudi maschili con maschere di uccello o di animale, presenti in molte incisioni rupestri dell'arte paleolitica, rappresentano forse i partecipanti a qualche rituale.

III. LE PRATICHE SEPOLCRALI

Le pratiche sepolcrali dell'antica Europa sono nettamente differenti da quelle indoeuropee, che vi si sostituirono nel IV e III millennio a.C.: rappresentano un'ideologia del tutto diversa. Gli antichi Europei sottolineavano la rinascita ciclica attraverso il corpo della Grande Madre, mentre gli Indoeuropei ponevano l'accento sulla continuità della stirpe dei personaggi di potere. Nell'antica Europa

non ci sono tombe regali e raramente si trovano arredi funebri individuali; i pochi ornamenti o strumenti simbolici sono in genere associati ai riti di rigenerazione.

Nell'Europa occidentale e mediterranea erano in uso sepolture collettive, per tutta la comunità, in tombe megalitiche o ipogee; nell'Europa centrale e settentrionale prevalevano invece le sepolture individuali. A Creta l'usanza della sepoltura collettiva per tutti i membri di un medesimo gruppo familiare si conservò per tutto il III millennio a.C.

In altre parti d'Europa predominano le tombe in forma di uovo: talora una semplice fossa ovoidale o un loculo tagliato nella roccia, spesso dipinto di rosso, in cui il defunto era deposto in posizione fetale, anch'esso ricoperto di ocra per simboleggiare la rigenerazione. I defunti potevano anche essere sepolti in grandi vasi ovoidali, specialmente i neonati o le teste mozzate.

Per gli antichi abitanti dell'Europa la tomba era un utero. I simboli della rigenerazione (l'uovo e gli organi della riproduzione della dea: il triangolo pubico, il ventre e le natiche) costituivano il modello per la forma da attribuire alle sepolture. Lo dimostrano chiaramente le strutture architettoniche delle tombe megalitiche e i lunghi tumuli di terra, triangolari o trapezoidali, dell'Europa occidentale. Al loro interno, queste tombe contengono corridoi che introducono a locali più riposti: simboli della vagina e dell'utero; e vi sono anche «cortili» a forma di gambe divaricate, che egualmente conducono a camere interne. Talora le tombe hanno aspetto esplicitamente antropomorfico, riproducendo l'intera forma del corpo della dea, come avviene per esempio a Malta.

Le tombe megalitiche dell'Europa occidentale, erette fra il V e il II millennio a.C., non erano propriamente «sepolcreti», ma monumenti sacri, in cui avevano luogo le cerimonie comunitarie della rigenerazione e il culto degli antenati. Questi monumenti, che come è noto erano in perfetto allineamento con i solstizi, gli equinozi, il sorgere del sole e della luna e con i cicli lunari, erano però qualcosa di più che semplici osservatori solari o astronomici: vanno dunque inseriti in un contesto rituale. Le pietre ritte, quelle di copertura, le pareti e i recinti erano spesso picchiettate, incise e decorate con immagini che simboleggiano la rigenerazione. A Newgrange, in Irlanda, per esempio, l'elegante incisione sulle pietre di ingresso ci fa capire che le cerimonie avevano luogo proprio di fronte ai tumuli.

Le forme e i simboli dei sepolcreti megalitici sono senza dubbio legati alla potente dea della morte e della rigenerazione. I suoi simboli erano le ossa scarnificate, l'uovo, l'utero, i nudi cadaveri rigidi e inoltre gli avvoltoi, i cinghiali, gli orsi, gli occhi e le spirali serpentiformi della rinascita. Alcune tombe megalitiche sono ancor oggi considerate le «caverne» della dea.

Con i megaliti, dunque, si riconosceva e si celebrava simbolicamente su scala cosmica il ciclo della vita e della morte. La tomba intesa come il corpo della dea, allineata con i punti in cui sorgono il sole e la luna e decorata con le immagini della rinascita, rappresenta un'elegante metafora dell'inesorabile ciclo universale.

Per la religione dell'antica Europa, infatti, l'universo è il corpo della dea, nel quale ha luogo ogni morte e ogni rinascita.

Il rito funerario a due fasi: scarnificazione e sepoltura

In Europa e in Anatolia prevalse per molti secoli «l'inumazione a due fasi». Con questo termine si indica la tumulazione comune di ossa disarticolate, specialmente dei crani, che vengono sepolti dopo che la carne si è decomposta, per scarnificazione o cremazione.

La migliore rappresentazione dell'usanza della scarnificazione si può leggere sulle pareti di Çatal Hüyük, dove la dea è raffigurata in forma di avvoltoio che si avventa su corpi umani decapitati. Il cranio, infatti, rimosso prima della scarnificazione, veniva deposto sotto una testa di toro, il simbolo dell'utero. Le tante ossa disarticolate che sono state rinvenute nelle sepolture comuni dei megaliti dell'Europa occidentale costituiscono un'ulteriore testimonianza dell'inumazione a due fasi. Anche a Lepenski Vir le ossa erano accuratamente raccolte e poi sepolte sotto l'altare, nel corso evidentemente di certi riti di rigenerazione.

A Malta e in Sardegna, nel IV e III millennio a.C.

L'origine dei templi megalitici di Malta e della Sardegna è costituita dalle tombe sotterranee a forma d'uovo, che a Malta si svilupparono in seguito nella riproduzione completa del corpo rigeneratore della dea, con enormi natiche ovoidali. Si tratta di un'immagine che si ripete in numerosissime raffigurazioni in pietra della dea.

I templi di Malta, costruiti in genere a coppie, hanno i loro migliori esempi a Ġgantija e Mnajdra. Si può supporre che ciascuno dei due complessi rappresenti aspetti diversi della dea, in cui si celebravano riti differenti: nel santuario occidentale, più ampio, riti di morte e rigenerazione; in quello orientale, invece, riti di nascita e rigenerazione dell'uomo e della natura.

Tutti i simboli che compaiono sulle ceramiche, sulle incisioni murali, sui blocchi di pietra e sugli altari parlano di rigenerazione. Il triangolo pubico della dea, per esempio, è ripetuto infinite volte, ricavato da grandi massi e posto con il vertice in giù nelle nicchie e nelle absidi dei santuari, in funzione di altare.

Nei templi di Mnajdra e di Tarxien sono venute alla luce alcune figurine in argilla, alte 5 o 6 centimetri, raffiguranti donne gravide con seni enormi e vulva rigonfia: si tratta probabilmente di copie in miniatura della dea della nascita. Forse nel santuario orientale, quello in cui queste figurine erano state deposte, avevano davvero luogo i parti.

L'ipogeo di Hal Saflieni, nella parte orientale dell'isola di Malta, è uno dei sacrari più imponenti dell'Europa antica. I suoi livelli più remoti risalgono alla fase di Mgarr, circa 3600 a.C.; il complesso termina con la fase di Tarxien, verso il

3000-2500 a.C. L'intero complesso è scavato in una collina su tre livelli e copre un'area di 480 metri quadrati. Gli otto locali del primo livello hanno forma grossolanamente ovoidale; il livello intermedio comprende 19 stanze principali e almeno 14 nicchie più piccole. Le pareti e i soffitti dei locali più ampi sono dipinti con motivi rossi a spirale e con dischi, disposti in modo da formare alberi della vita. Alcune delle tombe portate alla luce contenevano vasellame, figurine e offerte di cibo; quasi sempre le ossa erano in assoluto disordine, probabilmente perché deposte nel santuario dopo la scarnificazione.

Alcune tombe contenevano ossa di vitelli, di capretti, di agnelli, di conigli e forse anche di porcospini, rane e maiali, tutti animali sacri alla dea della rigenerazione. I due livelli inferiori erano abbondantemente decorati con ocra rossa, simbolo del sangue vitale.

L'intero ipogeo, con le sue stanze dipinte di rosso, rappresenta dunque l'utero rigeneratore della dea. Questa immagine della tomba come utero, unita ai simboli della rinascita, costituisce un'ulteriore prova che gli ipogei e le sepolture di Malta erano luoghi sacri destinati a cerimonie rituali di partecipazione al grande ciclo della morte e della rinascita. Non a caso, del resto, il nome della località greca di Delfi deriva da *delphys*, che significa appunto «utero».

Una ulteriore indicazione sull'uso religioso di questi locali a forma di utero possiamo ricavare dalle figurine di pesce e di donna dormiente che risultano sparse sulle sepolture del livelli inferiori: si tratta probabilmente di immagini relative a qualche rito di iniziazione, incubazione o guarigione. Dormire nel grembo della dea significava infatti morire e ritornare alla vita. Nel simbolismo dell'Europa antica, del resto, il pesce è l'incarnazione della dea o la rappresentazione del suo utero: tanto il pesce, dunque, quanto la donna potevano simboleggiare l'incubazione o la rinascita, oppure entrambi.

La combinazione del toro (o delle sue corna) con l'uovo, riconoscibile su molti vasi provenienti da questi mausolei, rappresenta egualmente un simbolo di rigenerazione, rimasto immutato per molti millenni. Le migliori raffigurazioni di questi simboli provengono dalla cultura di Cucuteni e da quella minoica. In genere, comunque, possiamo dire che il simbolismo maltese della rigenerazione corrisponde perfettamente a quello diffuso nel resto dell'Europa.

In Sardegna sono stati ritrovati centinaia di impressionanti ipogei, la maggior parte dei quali risalgono al periodo di Ozieri, tra la fine del v e l'inizio del iv millennio a.C. Alcuni sono di piccole dimensioni e contengono soltanto una, due o tre celle ovoidali; altri invece sono costituiti di parecchie celle decorate con dipinti, incisioni, bassorilievi, bucrani (in genere dipinti di rosso), triangoli, corna d'ariete, spire di serpente e cerchi concentrici. Da questi ipogei proviene il vasellame sardo più riccamente decorato, così come certe figure di nudo rigido in alabastro, marmo e osso.

IV. CONCLUSIONE

Per migliaia di anni la religione dell'area mediterranea e dell'intera Europa, nonché dell'Anatolia e del Vicino Oriente, espresse dunque un culto rivolto alla dea, divina metafora della natura. Le sue diverse forme rappresentavano i differenti aspetti del ciclo della vita, della morte e della rigenerazione.

Questa civiltà matriarcale dell'antica Europa raggiunse il suo massimo splendore nel corso del v millennio a.C., con grande profusione di templi, ceramiche squisitamente dipinte, sculture e suppellettili sacre, che celebrano la profonda interdipendenza con il mondo naturale e manifestano uno spiccato amore per l'espressione artistica. La cultura minoica di Creta e di Thera, che sopravvisse fino alla metà del XVI secolo a.C., fu l'ultimo soffio di questa arte vitale.

Gli invasori Indoeuropei, tra il 4500 e il 2500 a.C., soppiantarono la civiltà della dea e imposero la loro struttura sociale di tipo patriarcale, la loro economia pastorale e il loro pantheon divino dominato dal maschio. Ma la religione della dea, le cui tradizioni millenarie furono ufficialmente smantellate, costituì in ogni modo il ricco substrato che continuò a influenzare profondamente tutte le successive culture europee.

BIBLIOGRAFIA

E. Atzeni, *Aspetti e sviluppi culturali del neolitico e della prima età dei metalli in Sardegna*, in *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*, Scheiwiller, Milano 1981, pp. 1-51;

A. Burl, *Rites of the Gods*, Dent, London 1981;

D. Cameron, *Symbols of Birth and Death in the Neolithic Era*, Kenyon-Deane, London 1981;

M. Dames, *The Avebury Cycle*, Thames & Hudson, London 1977;

C.G. Doumas, *Cycladic Art. The N.P. Goulandris Collection*, British Museum Public., London 1983;

Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe*, Thames & Hudson, London 1974;

Ead., *The Temples of old Europe*, in «Archaeology», 33 (1981), pp. 41-50;

Ead., *The Language of the Goddess*, Harper & Row, San Francisco 1989;

Marija Gimbutas, S. Winn e D. Shimabuku, *Achilleion. A Neolithic Settlement*, in *Thessaly, Greece, 6400-5600 B.C.*, UCLA, Los Angeles 1989;

W.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, Thames & Hudson, London 1959;

N. Marinatos, *Art and Religion in Thera*, Mathioulakis, Athenai 1984;

J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, McGraw-Hill, New York 1967;

Id., *The Goddess of Anatolia*, Eskenazi, Milano 1989;

D. Srejovic', *Europe's First Monumental Sculpture. New Discoveries at Lepenski Vir*, in M. Wheeler (cur.), *New Aspects of Antiquity*, Thames & Hudson, London 1972;

D. Srejovic' e L. Babovic', *Umetnost Lepenskog Vira*, Narodni Muzej, Beograd 1983;

G. Tanda, *Arte e religione in Sardegna*, in *Prehistoric Art and Religion*, (Valcamonica Symposium 1979), pp. 261-79;

G. Tanda, *Arte e religione della Sardegna preistorica nella necropoli Sos Furrighesos-Anela (SS)*, Chiarella, Sassari 1984;

W.S. Twohig, *The Megalithic Art of Western Europe*, Clarendon Press, Oxford 1981.

RELIGIONE, CULTO E SACRO NELLA CIVILTÀ CRETESE-MICENEA

di
Bernard C. Dietrich

Le origini

«I Minoici, che nell'età del bronzo antico costituivano una comunità di secondaria importanza, emergono in seguito, intorno all'inizio del Medio Minoico I, come i sovrani, i commercianti e i naviganti più ricchi e ambiziosi dell'intero Egeo»[1]. La cultura di palazzo altamente sviluppata, scoperta, nella parte centro-settentrionale di Creta, da Evans (e da lui chiamata minoica, dal nome del leggendario re Minosse di Cnosso), si è rivelata infatti senza eguali nell'Egeo occidentale: per la sua arte raffinata è comparabile soltanto ai contemporanei stati orientali o al regno d'Egitto. Le sue origini etniche, tuttavia, le sue radici culturali e i rapporti politici con la Grecia continentale sono ancora argomenti di dibattito.

D'altro canto Micene, la «città d'oro», e Tirinto, nonché Troia anatolica, appartengono alle più celebri tradizioni leggendarie dell'intera Grecia. Gli scavi di Schliemann in Argolide e i suoi lavori pionieristici sulla turca Hissarlik hanno confermato le radici storiche di questa tradizione: l'assedio e il sacco di Troia da parte degli Achei, in conseguenza al ratto di Elena, alla fine dell'età del bronzo.

Creta minoica era peraltro diventata un vago ricordo già in età arcaica. Se si esclude il contingente cretese guidato dal re Idomeneo di Cnosso, che compare nel *Catalogo delle Navi*[2], Creta è infatti per Omero un'isola leggendaria, con le sue novanta o cento città[3] e il suo favoloso edificio per le danze, costruito a Cnosso da Dedalo per Arianna[4]: essa è remota abbastanza da ispirare i fantasiosi racconti

[1] M. Mellink, *The Early Bronze Age in West Anatolia*, in G. Cadogan (cur.), *The End of the Early Bronze Age in the Aegean*, Leiden 1986, p. 151.

[2] *Iliade* II, 645-52.

[3] *Odissea* XIX, 174; *Iliade* II, 649.

[4] *Iliade* XVIII, 590-92.

inventati da Odisseo e narrati ad Eumeo e a Penelope[5]. Ciò che è rimasto della storia dell'isola è stato probabilmente filtrato da occhi continentali: la storia di Dedalo, l'artista, era probabilmente di origine ateniese, e così la leggenda del tributo annuale di Teseo al re Minosse, del mostruoso Minotauro e del Labirinto, che è semplicemente il palazzo di Cnosso. Quale che sia la verità storica nascosta sotto queste leggende, esse comunque suggeriscono il predominio di Creta su Micene, Argo e la stessa Atene. Indiscutibile era per Evans la superiorità cretese nell'Egeo occidentale durante l'età del bronzo medio, intorno alla prima metà del II millennio a.C., e qualsiasi archeologo si fosse avventurato ad affermare il contrario avrebbe davvero messo in gioco la sua reputazione accademica. In realtà ancor oggi ben poco conosciamo del potere politico minoico al di fuori dell'isola e perfino la leggendaria talassocrazia non è stata ancora accertata al di là di ogni ragionevole dubbio[6]. Dobbiamo comunque riconoscere, in ogni caso, che nel campo della cultura, nella concezione della divinità, nei simboli divini e nelle pratiche rituali, assoluto era il predominio minoico agli albori della civiltà micenea, nel XVI secolo a.C., quando i sepolcri a pozzo di Micene segnano il passaggio dalla fase intermedia a quella tarda dell'età del bronzo[7].

Conosciamo assai poco, invece, di questa civiltà alla fine del Neolitico e durante le prime fasi dell'età del bronzo. Qualche isolata traccia architettonica di possibili luoghi di culto permanenti è stata rintracciata nella Grecia neolitica: a Nikomedeia in Macedonia, a Sesklo e a Dimini in Tessaglia[8]. Nell'isola di Creta, invece, il culto religioso pare essere una pratica privata, che si svolgeva — fatto singolare — intorno alle tombe (*tholoi*), ampie e imponenti strutture circolari che contenevano numerose sepolture: si tratterebbe di luoghi di culto per l'intera famiglia, o addirittura per l'intero clan. Tra gli oggetti destinati al culto, incontriamo alcuni sigilli di pietra incisi con disegni misteriosi e qualche statuetta votiva con dediche e iscrizioni. Certi spazi aperti ma recintati e alcune strutture a forma di altare (come quelle di Platanos, Apesokari e Koumasa) servivano probabilmente per l'esecuzione del culto[9]. Questa ipotesi appare corroborata dal ritrovamento *in loco* di bipenni, corna sacre e altri simboli religiosi. Con ogni probabilità non

[5] *Odissea* XIII, 256; XIV, 199; XIX, 172.

[6] Cfr. di recente R. Hägg e N. Marinatos (curr.),*The Minoan Thalassocracy. Myth and Reality*, (Proceedings of the 3rd International Symposium, Swedish Institute in Athens, 31 May - 5 June 1982), Stockholm 1984.

[7] F.H. Stubbings, *The Aegean Bronze Age*, in *Cambridge Ancient History*, 3ª ed. riveduta (= *CAH*), Cambridge 1970, I. 1, p. 244; J.T. Hooker, *Mycenaean Greece*, London 1976, p. 193. Discussione e bibliografia: B.C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlin 1986, pp. 5-7. Per lo spostamento (dopo il 1600 a.C.) della datazione di Evans della colonizzazione minoica in Grecia, cfr. N. Platon, *La civilisation égéenne*, I-II, Paris 1981, II, pp. 261s.

[8] *CAH*, I. 1, pp. 578-80 e 589.

[9] K. Branigan, *The Mesara Tholoi and Middle Minoan Chronology*, in «Studi Micenei ed Egeo Anatolici», 5 (1968).

esisteva una chiara distinzione fra la tomba e gli altri santuari permanenti, compresi quelli del palazzo in epoca più tarda: il culto aveva dunque un significato più ampio e generico che non la semplice devozione nei confronti dei defunti. Le corna sacre del toro, o il toro stesso, e la sagoma dell'ascia bipenne erano simboli potenti, capaci di associare il culto dei morti con gli altri aspetti dell'atteggiamento religioso quotidiano. Due santuari dell'Antico Elladico, entrambi in terraferma, ripropongono la medesima visione: l'uno a Lerna, in un ampio edificio con focolare, al cui centro si presenta una cavità a forma di doppia ascia; e l'altro ad Eutresis, in Eubea, col suo edificio circolare e il *bothros* centrale, la fossa per il sacrificio[10].

Una analoga relazione si può stabilire, a Creta, fra il successivo culto centralizzato e i luoghi naturali di culto, che cominciarono ad essere frequentati nell'età del bronzo antico, quali Petsopha, un santuario posto sulla vetta della montagna, o le caverne di Amnisos, vicino a Cnosso, o Trapeza, nella pianura di Lasithi. Questi santuari di tipo diverso potevano anche essere geograficamente prossimi: in comune essi avevano certamente alcuni elementi cultuali come rocce, fosse, altari, dediche e simili, ma tutti erano compatibili con la pratica di culto celebrata nei palazzi, nei quali peraltro potevano essere trasferiti.

Un antichissimo edificio cretese adibito a santuario è stato scoperto a Myrtos, l'odierna Fournou Korifi, a occidente di Hieropetra. Si trovava su una collina affacciata sul mare e comprendeva al suo centro un sacrario rettangolare; ad una estremità sorgeva una sorta di mensola destinata alle offerte, ai doni votivi e all'idolo della dea. Gli archeologi fanno risalire il complesso alla fine dell'Antico Minoico II, cioè all'ultimo quarto del III millennio a.C.[11]: si tratterebbe del primo esempio di un particolare tipo di santuario diffuso poi durante tutta l'età minoica del bronzo. La destinazione religiosa del locale centrale fu stabilita in base al ritrovamento di una notevole immagine figurata femminile, caduta dal suo piedistallo di pietra. Essa ha la forma di un recipiente rituale, il *rython*, dal lungo collo di tipo cicladico, con seni protuberanti (e forati, per permettere la fuoriuscita del liquido contenuto nel vaso) e con il triangolo pubico fortemente accentuato. L'apertura si trova in una piccola brocca stretta fra le braccia dalla figura, che riproduce così lo schema della *kourotrophos*. Si tratta evidentemente di una dea della fertilità, che con i suoi grandi occhi spalancati, dallo sguardo impenetrabile, costituisce il più antico idolo che si conosca. Eppure essa fu abbandonata dai suoi fedeli, quando questi si spostarono nella vicina Pyrgos dopo che il primitivo insediamento fu distrutto da un incendio, all'inizio dell'Antico Minoico III[12]. La

[10] E. Vermeule, *Greece in the Bronze Age*, Chicago 1966, p. 44.

[11] P.M. Warren, *Myrtos. An Early Bronze Age Settlement in Crete*, («BSA», Suppl. 7), Cambridge 1972.

[12] G. Cadogan, *Pyrgos, Crete, 1970-77*, in «Journal of Hellenic Studies, Archaeological Reports», 1977-78, pp. 70-84.

disposizione del complesso santuariale di Myrtos, con il cortile scoperto, i focolari, i resti dei sacrifici, i locali per la preparazione e quelli per il deposito dei prodotti, con i bacini per la raccolta del sangue sacrificale, anticipa alcuni importanti aspetti del palazzo di Creta, indicando così una certa continuità che giungerà fino alle forme pienamente sviluppate della cultura minoica.

Nella Grecia neolitica non sono del resto infrequenti gli idoli femminili finemente lavorati. Queste statuette, generalmente steatopigie, costituivano un chiaro richiamo alla natura e alla fertilità. Idoli di diverso genere, risalenti alla fine dello stesso periodo, sono stati invece rinvenuti in Tessaglia: fra essi una figura maschile in stile veristico, alcuni animali e recipienti antropomorfici[13]. La tradizione continuò nelle culture del Neolitico Intermedio, che produssero figurine pienamente realistiche accanto ad esempi stilizzati; essa scomparve nel corso dell'età del bronzo antico: probabile indizio dello spostamento dal culto pubblico a quello privato[14]. Più o meno nello stesso periodo, le isole Cicladi produssero grandi e splendide raffigurazioni in pietra della dea, il cui stile fu imitato dai Cretesi. Quasi tutti i reperti provengono dalle tombe, a dimostrare ancora una volta l'importanza delle cerimonie funebri[15].

Durante l'età della pietra, Creta e la Grecia continentale subirono processi evolutivi del tutto separati. A Cnosso troviamo un forte insediamento neolitico, nel luogo in cui più tardi sorse il palazzo[16], ma non risulta evidente alcun contatto con il nord, anche se le due distinte aree ebbero in Oriente, in particolare in Anatolia, una comune fonte di influenza[17]. I contatti avvennero probabilmente per via di immigrazione, soprattutto in Tessaglia, in Argolide e nella Creta settentrionale e orientale, dove si realizzarono i maggiori insediamenti alla fine dell'età della pietra[18]; oppure per via di *Kulturtrift*. Nonostante le differenze stilistiche, ci sono infatti quasi certamente dei legami funzionali fra i recipienti antropomorfici di Sesklo, la successiva dea di Myrtos e alcuni oggetti consimili provenienti dalle tombe di Mochlos, Koumasa, Trapeza e Mallia[19]. Questa sorta di fili conduttori

[13] *CAH*, I. 1, p. 615.

[14] Vermeule, *Greece* ..., cit., p. 44; J.L. Caskey, *Greece, Crete and the Aegean Islands in the Early Bronze Age*, in *CAH*, I. 2, p. 798.

[15] Per queste figure cfr. P. Getz-Preziosi, *Sculptors of the Cyclades*, Michigan Univers. Press 1987; *Early Cycladic Art in North American Collections*, Washington Univers. Press 1987; e la recensione, con ulteriore materiale, di J. Thimme, in «Gnomon», 61 (1989), pp. 329-39.

[16] *CAH*, I. 1, pp. 608-14; J.D. Evans, *Excavations in the Neolithic Mound of Knossos, 1958-60*, in «Bull. Inst. Archaeol.», 4 (1964), pp. 34-60; cfr. anche in «BSA», 59 (1964).

[17] *CAH*, I. 1, pp. 608-14; G. Cadogan, *Why Was Crete Different?*, in *The End of* ..., cit., p. 154.

[18] *CAH*, I. 2, p. 801.

[19] *CAH*, I. 1, p. 615. La figura di Mochlos è stata datata all'Antico Minoico III da R. Seager, *Excavations on the Island of Mochlos*, Boston-New York 1912, fig. 34; quella di Koumasa all'inizio del Medio Minoico: S. Xanthoudides, *The Vaulted Tombs of the Mesara*, London 1924, tav. 11; cfr. K. Branigan,*The Foundations of Palatial Crete*, London 1970, p. 102. Marinatos ritiene che la figura di Mochlos sia maschile: N. Marinatos e M. Hirmer, *Kreta, Thera und das Mykenische Hellas*, München 1976, III, tav. 10, p. 111.

comuni, sia che il culto venisse praticato nel «tempio», nel santuario o nella tomba, si fusero poi, verso la fine dell'età del bronzo, in una generale *koiné* culturale[20], senza mai perdere il contatto con quell'Oriente da cui proveniva l'uso del metallo e di nuove forme di vasellame. Questa fondamentale comunità culturale, che in periodi diversi comportò un flusso a due e persino a tre direzioni fra Creta, la Grecia continentale e le Cicladi, spiega la somiglianza delle forme religiose minoiche e micenee nella tarda età del bronzo.

Questa cultura urbanizzata e centrata sul palazzo sembra essere ampiamente «intrusiva» nella storia dell'Egeo occidentale nel periodo del suo massimo splendore, negli ultimi secoli del II millennio a.C. Nonostante le nuove forme dell'età del bronzo, rimangono comunque visibili i legami col passato; egualmente evidenti sono i legami con la successiva religione greca. Forte appare, inoltre, ancora nei tempi storici, la continuità dei luoghi, delle figure e delle tradizioni di culto. Tale continuità religiosa significa che tutte le altre considerazioni riguardanti le origini etniche dei Minoici e dei Micenei diventano a questo punto secondarie. Per questo motivo perdono di importanza anche le diverse teorie sulle migrazioni, specialmente la questione tanto discussa della data e del luogo di origine del movimento indoeuropeo verso la Grecia, che sarebbe avvenuto nella prima o nella media età del bronzo, oppure, secondo altri studiosi, nella successiva età del ferro[21]. Nel mondo minoico e miceneo e nella Grecia classica, infatti, non si ritrovano tracce archeologiche del passaggio degli Indoeuropei e assai scarse sono anche le informazioni sicure sulle loro divinità.

I. Metodo e cronologia

La società minoica e quella micenea erano pienamente urbanizzate e teocratiche: l'amministrazione politica e quella religiosa erano centralizzate nel palazzo, da cui tutto il culto sembra fosse controllato. Le suddivisioni cronologiche proposte da Evans si possono perciò opportunamente riferire al periodo dei palazzi antichi e al periodo dei palazzi recenti: Antico Minoico I-III (ca. 3000-2000/1950 a.C.), che coincidono con la fase pre-palaziale; Medio Minoico I e II, che coincidono con la fase proto-palaziale, cioè con i primi palazzi di Creta; Medio Minoico III e Tardo Minoico I (fino al 1450 a.C.: fine dei secondi palazzi), che coincidono con la fase neo-palaziale. Tutto il resto, fino a circa il 1100 a.C., corrisponde infine alla fase post-palaziale[22]. I palazzi sul continente sono posteriori: nulla di

[20] *CAH*, I. 1, pp. 242, 601, 608 e 618.

[21] Cfr. ora, su questo problema e con bibliografia aggiornata: R. Muth, *Einführung in die Griechische und Römische Religion*, Darmstadt 1988, pp. 28-37; e un mio articolo di prossima pubblicazione in *Problems and Methodology in the Study of Greek Religion*.

[22] N. Platon, *La chronologie minoenne*, in *L'art de la Crète. Néolithique et minoenne*, Paris 1956, p. 512; *Zakros. The Discovery of a Lost Palace of Ancient Crete*, New York 1971, p. 325. Trattazione

anteriore al 1380 a.C. è sopravvissuto. A Micene il primo palazzo fu costruito al tempo delle tombe a pozzo, all'inizio della tarda età del bronzo, e il secondo palazzo nel Tardo Elladico III. I palazzi micenei coincidono, quindi, con l'ultima fase di Creta e, nonostante alcune innovazioni architettoniche, come il *megaron* centrale, sono ancora perfettamente minoici i principii economici, politici e religiosi che li guidano. Una testimonianza importante di questa dipendenza è costituita, nel primo palazzo di Micene, dai resti di un basamento di pilastro minoico[23].

Anche le più abbondanti fonti iconografiche ed archeologiche e i testi in lineare B risalgono all'epoca palaziale. Anch'essi, inoltre, dovrebbero essere utilizzati obbedendo ad una serie di regole ben definite: un luogo di culto può essere identificato come tale sulla base di ben riconoscibili caratteristiche architettoniche e sulla base della natura dei reperti connessi, due elementi interdipendenti tra loro. L'arte plastica e le scene dipinte degli affreschi murali sono infatti utili indizi per riconoscere un'area di culto, e il contenuto delle scene rituali consente di comprendere l'atteggiamento e il pensiero degli uomini, nonostante sia estremamente difficile cogliere le convenzioni artistiche dell'epoca[24]. Gli archeologi attribuiscono grande importanza ad una rigida suddivisione diacronica dei siti e dei reperti. Non sono infatti più accettabili certe generalizzazioni del passato sulla religione minoica e su quella micenea, che non tenevano affatto conto del contesto cronologico e geografico. Le modificazioni apportate ai santuari nel corso dei secoli, i mutamenti della rappresentazione del divino e altri consimili tratti di evoluzione sono evidenti e importanti testimonianze della dinamica cultuale. Anche la relazione fra le diverse zone archeologiche e i vari reperti dovrebbe essere verificata cronologicamente, affinché i dati acquisiscano il loro pieno significato. Si tratta di regole pratiche che vanno tuttavia applicate con buon senso, perché nel mondo delle religioni la continuità della tradizione è una forza estremamente potente. I mutamenti nella percezione del divino, infatti, derivano organicamente dagli avvenimenti precedenti; essi tuttavia non alterano le caratteristiche fondamentali del culto originario, che perciò può essere documentato anche dalle sue successive manifestazioni storiche. È del tutto accettabile, in altri termini, un metodo che interpreti un passato oscuro a partire dai documenti disponibili, anche se essi sono cronologicamente posteriori.

aggiornata e tavole in G. Gesell, *Town, Palace and House Cult in Minoan Crete*, (Studies in Mediterranean Archaeology 67), Göteborg 1985, p. 4; S.V. Hunt, *Minoan Religion. A Comparative Analysis of the Cult Material from a Sample of Shrine Sites in Bronze Age Crete*, Diss. Univers. of Bristol 1988.

23 S.E. Iakovides, *Late Helladic Citadels on Mainland Greece*, Leiden 1983, pp. 61 e 70s.; Platon, *Civilisation* ..., cit., II, p. 270; K. Kilian, *Der Hauptpalast von Mikene*, in «Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung», 102 (1987), pp. 99-113.

24 Utile analisi in Livia Morgan, *Idea, Idiom and Iconography*, in P. Darcque e J.-C. Poursat (curr.), *Iconographie minoenne*, («Bulletin de Correspondence Hellénique», Suppl. 11), 1985, pp. 5-19; N. Marinatos, *Art and Religion in Thera*, Athenai 1984; *Minoan Sacrificial Ritual*, Stockholm 1986.

Le testimonianze dirette sulla religione minoica e su quella micenea indicano come entrambe siano profondamente collegate con, o almeno provenienti da, sistemi religiosi tipici delle ultime fasi dell'età del bronzo recente. Le indicazioni fornite dai monumenti e dalle tavolette non sono sufficienti a istituire, fra Creta e la Grecia continentale, una netta distinzione che risulti fondata sui concetti di razza, classe o cultura. In ogni caso e per qualunque scopo, sarà dunque legittimo parlare per quel periodo di una religione minoico-micenea.

II. Luoghi, figure e simboli di culto

Creta elaborò la tradizione religiosa dell'età del bronzo nell'Egeo occidentale in armonia con le forme orientali. Il palazzo minoico presentava una notevole somiglianza con i corrispondenti modelli orientali, in quanto riuniva in sé gli aspetti secolari e quelli sacri della vita pubblica. Dal punto di vista architettonico, esso era costituito da un cortile centrale aperto, intorno al quale si sviluppavano i santuari e i vari locali destinati all'uso ufficiale e domestico. Questa disposizione continuava il sistema pre-palaziale di Myrtos, di Mallia e probabilmente anche di Cnosso[25]. In ultima analisi il cortile centrale, adibito alle cerimonie di culto, riproduceva il recinto all'aperto dei santuari naturali; tuttavia non ci sono elementi che suggeriscano uno sviluppo cronologico, dalla forma primitiva a quella «urbana», dai santuari naturali agli edifici appositamente costruiti per il culto. Se uno sviluppo del genere veramente ci fu, esso era già avvenuto, a Creta o altrove, prima che emergesse la cultura minoica. Un culto pre-palaziale sembra identificabile negli insediamenti santuariali di Myrtos, dove esistevano forme approssimative di palazzi disposti intorno alle tombe legate alla più recente struttura cultuale degli insediamenti; e comunque in epoche cronologicamente assai prossime alla fondazione dei palazzi. Questo, in realtà, si può dire per ogni forma di culto minoico, all'interno o all'esterno degli insediamenti, sulle cime delle montagne o nelle caverne, nei santuari all'aperto o in quelli rurali.

Omero descrive i Ciclopi come una razza incivile, che «viveva sulla cima delle montagne più alte o in profonde caverne»[26]. Ma in realtà le caverne minoiche e i santuari delle vette erano altamente «civilizzati», perché in rapporto diretto col culto di palazzo, di cui condividevano lo stesso tipo di strumenti rituali e di dediche. Alcuni siti appaiono in parte pre-palaziali: la cosiddetta Casa Ovale, su una bassa collina a Chamaizi, nella regione di Sizia, con una stanza adibita a santuario, e il luogo di culto all'aperto, su un colle, a Piskokephalo[27]. Ma anche questi inse-

[25] Per es. G. Cadogan, in *The End of* ..., cit., pp. 159s.

[26] *Odissea* IX, 113-15.

[27] Santuari delle vette, rurali o domestici? Tutte e tre le ipotesi sono state prospettate; (Chamaizi): Hunt, *Minoan Religion* ..., cit., pp. 78-80; Gesell, *Town* ..., cit., p. 83; B. Rutkowski, *The Cult Places of the Aegean*, Yale Univers. Press 1986, p. 150 (con bibliografia ampliata); (Piskokephalo): p. 115 (con bibliografia).

diamenti già anticipano forme posteriori, compreso il famoso santuario minoico sul monte Juktas, chiaramente visibile dal palazzo di Cnosso[28]. Sorprendentemente la medesima situazione si ripete anche per i santuari situati nelle caverne. Sulle circa duemila caverne esplorate nell'isola, meno di venti, infatti, erano certamente adibite a luoghi di culto[29]. Molte di esse, peraltro, erano abitate e utilizzate come sepolcreti già in età neolitica e del bronzo antico, e il seppellimento era senza dubbio accompagnato da qualche forma di rituale, di cui però non rimane alcuna traccia. Come sulle vette, anche in alcune caverne si praticava un culto all'inizio dell'età del bronzo medio, subito prima dei più importanti palazzi. Alcune delle statuette trovate nella caverna di Psychro, nella pianura di Lasithi, sono pre-palaziali; ma la maggior parte dei reperti è palaziale e post-palaziale e consiste in dediche votive, in bipenni a grandezza naturale, in lame di bronzo, pugnali, figurine umane e taurine e in una lastra votiva di bronzo. Rimane insomma un significativo intervallo cronologico fra questo abbondante materiale cultuale del Medio e Tardo Minoico e l'utilizzazione arcaica delle caverne per le sepolture all'inizio dell'età del bronzo.

Psychro è stata identificata con la caverna Dictea, la leggendaria sede della nascita di Zeus, un luogo che riflette le forze del rinnovamento attribuite alla caverna nei tempi minoici. Anche Kamares, sulle pendici meridionali del Monte Ida, famosa per il vasellame policromo del Medio Minoico I, fu utilizzata come luogo di culto fin dall'inizio dell'epoca dei palazzi. Forse già nell'età della pietra la caverna forniva un rifugio temporaneo, ma di certo non era adatta ad una abitazione stabile e il culto ebbe in essa soltanto una funzione rituale e simbolica, in relazione alla corte centrale e al palazzo di Festo, a cui di fatto si conformava. Lo stesso si può dire per la caverna dell'Ida, che si apre nei pressi della vetta del più alto monte dell'isola, coperto di neve e di ghiaccio fino a mezz'estate. Era soltanto un luogo di culto, tradizionalmente legato, come l'antro di Psychro, alla nascita di Zeus e al rinnovamento periodico: nessuna traccia, tuttavia, di sepolture dell'Antico Minoico è stata ritrovata. In entrambe le caverne, comunque, l'idea della rigenerazione fu espressa in modo evidente, rispettivamente su una lastra di bronzo e su una pietra dura, con la rappresentazione di un ramo verde che spunta fra le caratteristiche corna di consacrazione[30]. Le ampie camere dell'antro Ideo e il suo massiccio altare, ricavato dalla roccia nei pressi dell'entrata, testimoniano una

28 A. Karetsou, *The Peak Sanctuary of Mt. Juktas*, in R. Hägg e N. Marinatos (curr.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm 1981, pp. 137-53.

29 Elenchi di reperti in E. Tyree, *Cretan Sacred Caves. Archaeological Evidence*, Diss. Columbia Univers. 1974; Rutkowski, *Cult Places* ..., cit., *Catalogue I*, pp. 68-71; Hunt, *Minoan Religion* ..., cit., pp. 96-101.

30 Una piastra da Psychro e una gemma dall'antro Ideo, entrambe del Tardo Minoico I: M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2ª ed. (= *MMR*), Lund 1950, figg. 61 e 72.

presenza cultuale nel Medio e nel Tardo Minoico, anche se i reperti più prestigiosi rimangono gli splendidi scudi votivi dedicati a Zeus e i crateri di bronzo, offerti in epoca geometrica.

Anche altre caverne furono utilizzate in origine come abitazioni o sepolture e soltanto in un momento successivo, nel Medio e Tardo Minoico, videro l'istituzione di un culto, protratto spesso fino ai tempi storici. È il caso della famosa caverna di Eileithyia ad Amnisos, il porto di Cnosso: i cocci di vasellame trovati all'interno provengono dalle età più diverse, da quella neolitica a quella classica, ma l'uso dell'area di culto vera e propria, quella delimitata da un muro intorno ai due pilastri stalagmitici centrali, iniziò soltanto tra il Medio e il Tardo Minoico, per continuare almeno fino all'epoca geometrica[31]. In linea generale, quindi, il culto delle vette e quello localizzato nelle caverne furono fenomeni esclusivamente del Medio Minoico e strettamente connessi con gli insediamenti. Forse in alcuni casi si può affermare che il culto delle vette preannunciò il culto nelle caverne, che a sua volta si mantenne fino alla fine dell'età del bronzo, e anche oltre. Analoghi limiti cronologici vanno applicati ai pochi esempi documentati di santuari rurali e montani: a Kato Syme, Piskokephalo e Rousses, e inoltre al magnifico «tempio» proto-palaziale di Anemospilia, presso Arkhanes, circa a mezza costa sulla pendice settentrionale del monte Juktas.

Molto più numerosi, peraltro, dovevano essere i santuari localizzati in aperta campagna; ogni loro traccia è però scomparsa nel tempo. Se ne ritrova qualche labile memoria nei sigilli d'oro di Creta, nelle tombe a pozzo di Micene e altrove in Argolide. Un elemento comune ai templi delle vette e a quelli localizzati nelle caverne era il *peribolos*, il muro la cui funzione era la stessa delle pareti dell'edificio religioso: delimitare lo spazio sacro. Nel caso dei santuari all'aria aperta, il *peribolos* racchiudeva spesso un albero centrale, un pilastro (una stalagmite nelle caverne), o un betile. Il personale addetto al culto eseguiva i suoi riti intorno a questo oggetto centrale e talora scendeva dall'alto una divinità, oppure un simbolo divino. I sigilli d'oro sono in genere di epoca neo-palaziale e raffigurano avvenimenti contemporanei che è impossibile determinare.

La struttura caratteristica del santuario collegato agli insediamenti prevedeva una stanza ovale, ad una estremità della quale si trovava un gradino o ripiano, o un altare, su cui si ponevano le dediche, le offerte votive e gli idoli. L'esempio più antico fu scoperto nella Myrtos pre-palaziale: esso faceva parte di un più ampio complesso, la cui sistemazione preannuncia quella del santuario cittadino di Mallia, del Medio Minoico II proto-palaziale, e quella del Cortile Superiore Occidentale nel Palazzo di Festo[32]. Questo tipo di santuario assunse la sua forma canonica in collegamento con i secondi palazzi, ai quali peraltro sopravvisse per continuare

[31] Tyree, *Caves*..., cit., p. 26s.; Rutkowski, *Cult Places*..., cit., p. 68, con abbondante bibliografia; Hunt, *Minoan Religion*..., cit., pp. 599-602.

[32] Gesell, *Town*..., cit., pp. 10-12.

fino ai tempi sub-minoici. Contemporaneamente ai santuari «domestici» cominciano a comparire nella Creta proto-palaziale i tipici simboli religiosi minoici, che diverranno numerosi e stabili nel susseguente periodo neo-palaziale. Tra i più importanti ricordiamo l'ascia bipenne, l'uccello e il toro, che si incontrano, con maggiore o minore frequenza, in tutte le sedi di culto. La figura del toro era ampiamente diffusa: statuette votive di terracotta, e più tardi di bronzo, a forma di *rhyton*, di recipiente per le libazioni (proprio come la dea di Myrtos); più spesso, del toro, veniva rappresentata la sola testa. Anche le sole corna del toro, isolate dall'animale, manifestavano evidentemente una grande potenza sacrale: esse infatti rendevano «sacro» ciò che adornavano e ciò che veniva posto fra di esse. Arthur Evans le chiamò, giustamente, corna di consacrazione.

Nella fase dei secondi palazzi si va fissando un particolare modello di santuario, disposto sul lato occidentale del cortile centrale e in contatto con questo, simile al *temenos* aperto del tempio rurale e fornito di uno spazio sacro destinato alle cerimonie rituali. Qui avevano luogo i celebri giochi con il toro, raffigurati in alcuni affreschi, e le celebrazioni delle maggiori festività, alle quali partecipava grande concorso di popolo. A Cnosso, subito dietro al santuario tripartito del Complesso centrale, si trovava una cripta con al centro un pilastro, anch'essa comunicante col cortile. Insieme alla vasca lustrale per le abluzioni rituali e per le purificatrici, la cripta costituisce un elemento tipico dell'architettura religiosa neo-palaziale. Il bacino lustrale e la cripta sono infatti costanti, in quell'epoca, nel palazzo e nelle principali «ville» della Creta settentrionale e meridionale. Solo a Cnosso sono state trovate otto cripte di questo tipo, la maggiore delle quali nell'area del santuario occidentale[33]. Questa struttura architettonica era caratterizzata da una stanza inferiore, con uno o più pilastri a sezione quadrata, e da un locale superiore a colonne, il cui scopo era quello di accentuare la natura sotterranea della cripta; di questo locale, tuttavia, non si è conservato alcun esempio[34].

Nel passato è stata spesso messa in dubbio la natura sacrale degli edifici di questo tipo, dal momento che mancano reperti direttamente connessi col culto[35]. Lo scopo cultuale, tuttavia, è chiaramente rivelato dalla presenza di speciali canali, vasche o ricettacoli, disposti sul pavimento davanti o intorno al pilastro. Inoltre i pilastri sono in genere incisi con la figura della bipenne, lo strumento del sacrificio, dimostrando chiaramente che la cripta era il luogo in cui si celebrava il rituale del sacrificio del toro. La vittima veniva abbattuta con l'ascia all'interno o, molto più probabilmente, all'esterno, su una sorta di piattaforma che compare spesso rappresentata nella glittica. Il sangue del toro veniva poi conservato nella cripta,

[33] Per i due aspetti nel contesto neopalaziale: Gesell, *Town*..., cit., pp. 22-29. Un elenco di bacili lustrali in Rutkowski, *Cult Places*..., cit., tav. III, pp. 132-35.

[34] Cfr. la caverna artificiale nella cripta della Casa di Sud-Est a Cnosso, in Gesell, *Town*..., cit., p. 27.

[35] Trattazione critica dettagliata, con elenco di esempi, in Rutkowski, *Cult Places*..., cit., pp. 21-45.

raccolto in appositi contenitori. Un tipico esempio è costituito dalla cripta sacrificale identificata nella stanza sottostante i Quartieri III e IV di Mallia: davanti al pilastro quadrato è stato trovato un grande vaso fissato al pavimento e dietro ad esso numerose brocche più piccole, che dovevano servire per le libazioni del sangue sacrificale[36]. Anche altrove i recipienti dovevano servire al medesimo scopo: talora, come nel santuario rurale di Anemospilia[37], erano decorati con la figura del toro.

Nel culto minoico esisteva dunque una stretta relazione fra la caverna, la cripta a pilastro, la bipenne e il toro sacrificale. La tomba costituisce un altro importante elemento di questa relazione, perché spesso in essa l'installazione cultuale assume la forma di una cripta a pilastro. Il primo esempio è di epoca proto-palaziale, nella Tomba a *tholos* I (Medio Minoico IA) di Apesokari, che appartiene alla tradizione dei più antichi *tholoi* di Mesara. Altri esempi di età neo-palaziale sono venuti alla luce ad Arkhanes, ad Hagia Triada (una cripta a pilastro vicina al *tholos*) e a Cnosso (la cosiddetta Tomba della bipenne)[38]. Il ritrovamento, nella cripta di Apesokari, di una concrezione stalagmitica vicino all'altare conferma il legame con il culto delle caverne. Nella Tomba della bipenne di Cnosso, la cripta appare come una caverna divisa in due locali da un contrafforte roccioso che si eleva a mo' di pilastro. Nella camera di sinistra erano raccolte numerose offerte votive e una bipenne per il rito sacrificale; accanto a questa, fra altri doni, i resti di un *rhyton* a forma di testa di toro. Nella camera sepolcrale principale, davanti ad una piattaforma rialzata, la tomba di pietra aveva la forma di una bipenne, chiaro riferimento alla speranza di rinnovamento. Oltre che nelle tombe, lo stesso messaggio si ritrova nei santuari collegati con i palazzi. In un santuario neo-palaziale di Paleocastro furono deposte alcune concrezioni simili a quelle che si trovano nelle caverne e un esemplare di corna di consacrazione[39]. Nel santuario post-palaziale di Gazi si trova anche la figura di una dea[40]. Almeno cinque concrezioni del medesimo genere sono state trovate in un altro santuario post-palaziale, il cosiddetto Santuario del feticcio nel Palazzo piccolo di Cnosso: si tratta tuttavia dei resti di un precedente santuario neo-palaziale, ora scomparso. Sono formazioni assai rozze e primitive, di carattere semi-iconico; un paio di esse ricordano vagamente la figura di una madre col figlio[41].

36 O. Pelon, in «Bulletin de Correspondence Hellénique», 107 (1983), p. 696; N. Marinatos, *Minoan Sacrificial Ritual*, Stockholm 1986, pp. 19-27.

37 B.C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York 1986, p. 140, n. 131.

38 Gesell, *Town*..., cit., p. 26 e *Appendix I*, p. 68, n. 2; p. 75, n. 16; p. 99, n. 36; p. 100, n. 62.

39 Hunt, *Minoan Religion*..., cit., p. 523; Gesell, *Town*..., cit., p. 118, n. 95.

40 Tardo Minoico III B, menzionati dall'archeologo ma andati perduti: Gesell, *Town*..., cit., pp. 69s.

41 M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I.III, 3ª ed. (= *GGR*), München 1967, I, tavv. 3 e 4; Gesell, *Town*..., cit., pp. 93s., n. 42; pl. 50.

Questo genere di idolo conservava la memoria del misterioso potere, attribuito alla caverna, di rigenerare attraverso un contatto periodico con la divinità, la cui presenza era forse personificata dalle formazioni stalagmitiche. Nella famosa caverna di Amnisos, un basso *peribolos* segnava i limiti esterni del recinto sacro e racchiudeva due stalagmiti interpretate come idoli. La divinità in questione può forse identificarsi con la dea minoica Eileithyia, alla quale, nelle tavolette in Lineare B di Cnosso, si fanno offerte di miele[42]. La dea era nota anche ad Omero (*Odissea* 19,188) e il suo nome e la sua funzione di protettrice della nascita si tramandarono, fino in epoca classica, attraverso una tradizione ininterrotta. I Micenei furono tenaci conservatori della tradizione, in quanto mantennero l'ascia minoica e il ricordo della caverna come strumento e sede del rinnovamento. Nella *cella* della Casa degli Idoli, a Micene, l'*adyton*, ossia il *sancta sanctorum*, racchiude una roccia sacra, simbolo dell'antica caverna[43]. Le forme nuove che si svilupparono in seguito, in tempi ormai storici, derivano essenzialmente dalla medesima tradizione, ancora riconoscibile negli antichi simboli sopravvissuti. Ad Eleusi, per esempio, una roccia sacra era conservata nel santuario; inoltre l'*anaktoron* sotterraneo della sala principale, in cui si celebravano i misteri, ricordava in qualche modo la caverna: al culmine della celebrazione lo ierofante implorava dalla dea Potnia la nascita di un bambino. Vicino all'entrata del recinto sacro c'era poi un'altra caverna, il *Ploutonion*, restaurato da Pisistrato nel VI secolo a.C. proprio per rinnovare le antiche memorie. Le tradizioni mitiche, d'altro canto, parlavano della rigenerazione periodica del re, oppure, provocando qualche sconcerto nei fedeli del V secolo, della nascita annualmente ripetuta di Zeus nell'antro del Monte Ida o nella grotta Dictea. Ancora oggi, nell'isola di Creta, numerose cappelle contengono una rappresentazione della natività di Cristo localizzata in una caverna[44].

Nella Creta minoica, come si è detto, il culto è fortemente collegato con i palazzi, ai quali fanno capo tutti i simboli e tutti gli insediamenti. Se si escludono pochi abbozzi proto-palaziali e qualche tomba di antica data, la tradizione compare già pienamente sviluppata, come Atena dalla testa di Zeus. Questa situazione dipende forse dalla scarsità di informazioni precise sull'età del bronzo antico. Ma si ha la chiara impressione che lo Stato minoico «urbanizzato» conservasse un antico complesso rituale, celebrato nel palazzo e contemporaneamente organizzato nelle caverne, nei santuari delle vette e in quelli campestri. Si trattava di un processo di deliberato arcaismo: l'ambiente delle caverne sacre veniva riprodotto

[42] KN Gg 705; Od 714-16.

[43] K.P. Kontorlis, *Mycenaean Civilization*, Athenai 1985, Suppl. II.

[44] B.C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974, pp. 14s., 16s., 87-90, ecc.; *The Religious Prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries*, in U. Bianchi e M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano* (Atti del Colloquio..., Roma 1979), (EPRO 91), Leiden 1982, pp. 445-71.

nei santuari dei palazzi per mezzo di rocce e concrezioni stalagmitiche a scopo votivo. Anche i diffusi bacili lustrali, probabilmente, sostituivano le varie pozze d'acqua così comuni all'interno delle caverne[45]. Non c'è, comunque, sul suolo cretese, alcuna traccia di evoluzione religiosa, né è possibile attribuire una chiara cronologia al passaggio dal culto della caverna a quello del santuario di palazzo.

Neppure è ricostruibile il passaggio dall'atto concreto del sacrificio al concetto astratto della rinascita. Le diffusissime corna di consacrazione e la bipenne, infatti, avevano già assunto il loro valore simbolico quando apparvero per la prima volta nelle tombe pre-palaziali di Mochlos, anche se la loro associazione è piuttosto un'usanza di epoca neo-palaziale[46]. La tradizione che presenta la caverna come luogo di rinnovamento pare peraltro essere cominciata al di fuori di Creta: i santuari della città neolitica di Çatal Hüyük, in Anatolia, attestano infatti lo spostamento di questo genere di culto, dalle caverne ai santuari connessi agli insediamenti urbani, in un periodo di parecchio anteriore. L'autentica natura del culto di Çatal Hüyük è rivelata dalle raffigurazioni iconiche e semi-iconiche che rappresentano il toro, oppure soltanto, al modo minoico, la sagoma delle sua corna, ma soprattutto da alcune esplicite scene di parto.

Anche la bipenne aveva superato la sua funzione utilitaristica di attrezzo sacrificale, per diventare il simbolo della rigenerazione, ancor prima di essere importata a Creta, durante l'Antico Minoico II. La religione minoica ne accentuò poi il messaggio, rappresentando sulle sepolture, come nel sarcofago di Hagia Triada, l'ascia con rami verdi e foglie al posto del manico[47]. Un *pithos* ritrovato nella tomba di un bambino, a Mochlos, mostra un fiore che sembra spuntare dalla bipenne[48]. Nell'arte micenea l'ascia aveva ormai del tutto perduto ogni rapporto con la sua funzione originaria già verso l'ultima fase dell'età del bronzo. L'oggetto manteneva comunque il suo significato e tradiva chiaramente la sua fonte di ispirazione, come si può vedere nella miniatura d'oro di una bipenne, in stile minoico, ritrovata a Micene nella IV tomba a pozzo del Circolo A[49].

All'ingresso delle tombe o sui pilastri delle cripte venivano spesso rappresentate le sole lame della bipenne, la cui forma caratteristica era assai facile da riconoscere. Quest'uso aveva però anche una diversa motivazione, riconducibile ai tempi remoti della cultura anatolica. Le due lame, infatti, stilizzate in due triangoli accostati e congiunti ai vertici, erano uno dei più diffusi motivi decorativi per il

[45] Cfr. l'elenco in Rutkowski, *Cult Places*..., cit., *Catalogue I*, pp. 68-71.

[46] Antico Minoico II: A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, I-IV, London 1921-1935, I, p. 57, fig. 16C; Nilsson, *MMR*, cit., p. 188, fig. 88 (corna); B.C. Dietrich, *A Minoan Symbol of Renewal*, in «Journal of Prehistoric Religion», 2 (1988), pp. 12-24 (ascia), con riferimenti alla discussione moderna.

[47] Nilsson, *MMR*, cit., p. 212.

[48] Nilsson, *MMR*, cit., p. 208, fig. 102; A.B. Cook, *Zeus. A Study in ancient Religion*, I-III, Cambridge 1914-1940, II, p. 527, fig. 395; per altri esempi: pp. 516-28.

[49] H. Schliemann, *Mykenai*, Leipzig 1878, p. 290, fig. 368; Nilsson, *MMR*, cit., p. 199.

vasellame. I due triangoli assomigliavano alle ali di una farfalla e il ciclo vitale di questo insetto (come quello della falena e dell'ape), che passa dallo stadio di pupa a quello di animale maturo, aveva, fin da tempi immemorabili, simboleggiato il rinnovamento periodico della vita attraverso uno stato di morte apparente.

Benché rimandino a concezioni differenti, le due lame della bipenne e i due triangoli trasmettono tuttavia il medesimo significato: erano in qualche modo simbolicamente sinonimi. La somiglianza fra le farfalle degli affreschi dei santuari di Çatal Hüyük e le lame della bipenne sui sigilli di Festo è sorprendente, se si considera l'intervallo di tempo che le separa[50]. Un artista del Medio Minoico espresse la medesima credenza in un delicato pendente d'oro che ha la forma di due api che sorreggono un favo, ritrovato nel sepolcro reale di Chrysolakkos, vicino a Mallia[51]. I due simboli furono abbinati presumibilmente per raddoppiare la gioia connessa al messaggio della rinascita. A Festo, per esempio, è stata ritrovata una pregevole bipenne in bronzo, sulle cui lame è incisa la sagoma di una farfalla[52]. Anche in Grecia i Micenei seguirono fedelmente questo modello: una falena, o forse un'ape, è raffigurata sui dischi d'oro ritrovati nel sepolcro circolare A di Micene[53].

Considerando la natura fondamentale della religione minoica, non è affatto sorprendente constatare che la potenza divina si manifestava soprattutto al femminile. Le scene di culto sulle pietre preziose o sugli affreschi, quelle in cui si può intuire con ragionevole certezza una presenza divina, mostrano in genere una dea fra i suoi seguaci o fedeli; l'elemento maschile appare invece di secondaria importanza, associato alla dea nel suo ruolo di *paredros*. Ma a differenza dei vasi di epoca classica, che spesso identificano con il loro nome le divinità raffigurate, le rappresentazioni minoiche e micenee non si possono associare a nessuno dei molti nomi dell'elenco di divinità ricavato dai documenti in Lineare B, se si esclude Eileithyia, il cui nome corrisponde all'immagine della caverna di Amnisos. Il suo simbolo era un pilastro stalagmitico, che rappresentava la sua potenza divina, se non addirittura la sua presenza fisica. Nella Creta palaziale, comunque, sono assai rare le immagini di culto antropomorfiche nel senso classico del termine. La statua di culto della cosiddetta Dea di Myrtos rimane purtroppo anonima e altrettanto si deve dire dei *rhyta* antropomorfici provenienti dalle tombe. Anche le figure su un «portafrutta» post-palaziale e su una coppa di Festo, che sono state interpretate come figure divine perché campeggiano al centro di danze rituali, hanno in realtà scarse credenziali per appartenere davvero a questa categoria[54].

[50] «Anatolian Studies», 13 (1963), pl. VIIIb; «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», 35/36 (1957-1958), p. 103, fig. 246 (Festo).

[51] S. Hood, *The Arts in Prehistoric Greece*, Penguin Books 1978, copertina e p. 195, fig. 191.

[52] A. Mosso, *The Dawn of Mediterranean Civilisation*, London 1910, pp. 318-20, fig. 180.

[53] Sepoltura a pozzo III: B.C. Dietrich, *Instrument of Sacrifice*, p. 139 (con bibliografia).

[54] La «Dea dei gigli», la «Dea dei serpenti»; Gesell, *Town...*, cit., p. 12, figg. 39a e 40.

Più convincenti sono le tre famose statuette di maiolica della Dea dei serpenti scoperte nei depositi del tempio di Cnosso[55]. Alcuni studiosi, per la verità, a causa delle loro ridotte dimensioni e della varietà delle posizioni, le considerano offerte votive più che immagini di culto[56]. Del resto anche altre società dell'età del bronzo, specialmente in Oriente, ponevano nei loro templi numerose statuette divine in luogo di una sola grande statua di culto. Il rango di queste figure, come di altre consimili, va in definitiva letto nel contesto particolare della percezione minoica della presenza divina.

Questa fu concepita in forma umana, teriomorfica, oppure aniconica, o ancora come epifania diretta (l'interpretazione più comune dell'intervento divino secondo i Minoici e i Micenei). La statua cultuale diventava, quindi, di fatto superflua[57]. Le quindici o più sculture monumentali del santuario di Hagia Irini, a Keos, databili fra il Medio e il Tardo Minoico, rappresentano un'eccezione[58]; e lo stesso si deve dire per la maggior parte dei resti di immagini di culto di grandi proporzioni, come i piedi d'argilla, forse appartenuti a una statua a grandezza naturale, ritrovati nel «tempio» di Anemospilia[59]. Eccezioni alla regola, si diceva, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze: perché è certo che le immagini della dea nella caratteristica posa benedicente, con le braccia alzate e i tipici attributi (il serpente, l'uccello, le corna di consacrazione e simili), si diffusero nei vari luoghi di culto soltanto in epoca post-palaziale.

III. *La concezione del sacro*

Nella religione minoica e micenea la rigenerazione era dunque il tema dominante, intorno al quale si concentravano tutte le potenze divine e tutti i simboli. Definirla una religione della vegetazione significherebbe tuttavia semplificare quello che invece, sulla base dei dati a nostra disposizione, appare piuttosto un sistema complesso di culti, celebrati in santuari di tipo diverso e nelle differenti

[55] Sp. Marinatos e M. Hirmer, *Kreta, Thera and the Mykenische Hellas*, 3ª ed., München 1976, fig. 70, tav. xxv.

[56] Presentano il tema e discutono le opinioni moderne N. Marinatos e R. Hägg, *Anthropomorphic Cult Images in Minoan Crete?*, in O. Krzyskowska e L. Nixon (curr.), *Minoan Society*, Bristol 1983, pp. 185-201; cfr. anche R. Hägg, *Die Göttlische Epiphanie in Minoischen Ritual*, in «Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung», 101 (1986), pp. 34-45.

[57] Così F. Matz in *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Mainz 1958; A. Furumark, *Gods of Ancient Crete*, in «Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Opuscula Atheniensia», 6 (1965), pp. 85-98; ma non A.W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley 1942, pp. 49, 74, 82 e 100; C. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris 1948, p. 193; Nilsson, *MMR*, cit., pp. 289-329. Hägg ritiene che la dea fosse rappresentata da una sacerdotessa durante il rituale: cfr. n. 55.

[58] Probabilmente erano sacerdotesse: Vermeule, *Greece...*, cit., pp. 217s., tav. xli A-B.

[59] Cfr. n. 56.

stagioni dell'anno. In assenza di testimonianze adeguatamente documentate, non sarà peraltro mai possibile determinare nei dettagli le diverse azioni rituali delle cerimonie individuali; i loro principali elementi, tuttavia, come la venerazione, la preghiera, le offerte votive e i sacrifici, paiono comunque servire sostanzialmente al medesimo scopo. L'uccisione rituale della vittima sacrificale, per esempio, risulta essere l'atto più costoso e significativo, sia nel corso dei rituali funebri che in occasione di celebrazioni di altro genere. Così su un sarcofago di Hagia Triada è raffigurata una complessa scena di sacrificio di un toro; in un interessante affresco di Xeste 3, sull'isola di Thera, il sangue scorre scendendo dalle corna di consacrazione[60]. A giudicare dal suo costante accostamento con la vita e con la rigenerazione, il fuoco rituale, presente nel culto in grotta e soprattutto in quello dei santuari delle vette, in cui aveva un ruolo centrale, intendeva probabilmente riaffermare la medesima tematica[61].

Sia quella minoica che quella micenea erano società organizzate su base teocratica, secondo il modello orientale: erano cioè dominate da una divinità principale, che governava il suo regno alla testa di una complessa gerarchia di palazzo. Il palazzo era la sua dimora, ma i diversi aspetti della sua molteplice natura ricevevano il culto, nella stagione propizia, anche in altri templi periferici. Tutti i prodotti della comunità venivano raccolti negli enormi magazzini del palazzo, che appartenevano alla divinità, ed erano amministrati dal personale chiamato al suo servizio.

I documenti micenei di Cnosso e degli altri centri dell'interno nominano diverse categorie di sacerdoti, di «schiavi» della divinità e di servitori del tempio; tra essi erano comprese anche alcune categorie professionali, come i conciatori e cucitori di pelli e di cuoio, i fabbricanti e i custodi delle chiavi e così via. L'intricato sistema di officine che emerge dai palazzi di Mallia e di Cnosso conferma l'importanza della protezione divina sulle attività umane. La dea, infatti, «possedeva» l'intera comunità ma al tempo stesso ne proteggeva e ne salvaguardava la prosperità, secondo una sorta di patto che nell'Egeo, durante la tarda età del bronzo, doveva essere assai diffuso, se non universale. La principale risorsa economica di Cipro, per esempio, la produzione del rame, era posta sotto la protezione della dea, sia a Kition che in altri centri dell'isola[62].

A Cipro, in tempi storici, la figura della dea si sviluppò in quella di Afrodite; nel tempio miceneo di Paphos, invece, essa fu sempre conosciuta semplicemente come *Wanassa*, la Regina[63]. Questo appellativo coincide con altri epiteti contem-

[60] La parete orientale della Stanza 3: N. Marinatos, *Art and Religion in Thera*, Athenai 1984, p. 75, fig. 53.

[61] Le testimonianze archeologiche del fuoco rituale in questi luoghi sono raccolte in Hunt, *Minoan Religion*..., cit., pp. 206-209 e 248.

[62] V. Karageorghis, *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, London 1982. Il legame viene spiegato in termini socio-economici da A.B. Knapp, *Copper Production and Divine Protection*, Göteborg 1986.

[63] O. Masson, *Cultes Indigènes à Chypre*, Paris 1960, p. 135.

poranei, quali *Despoina* o *Potnia*, che valgono Signora o Padrona, mentre contrasta con il comune uso omerico che faceva invece riferimento a divinità «personali» e individualizzate. Esistevano numerose *Potniae*, in genere distinte sulla base delle rispettive sfere di influenza, come a Cnosso la «Signora del Labirinto», cioè del palazzo (*dapuritojo potinija* KN Gg 702), e le molte *Potniae* dagli oscuri epiteti locali della regione di Pilo[64]. Il compagno di questa dea si chiamava *Wanax*, cioè Re o Signore, un titolo che indicava sia il sovrano mortale del palazzo che il Fanciullo divino, il simbolo maschile del rinnovamento stagionale[65]. I termini *Potnia* e *Wanax* sopravvissero nell'epica omerica ma il loro statuto divino era ormai del tutto scomparso: i due epiteti, infatti, vengono usati soltanto per re ed eroi e per le loro rispettive compagne.

I documenti in Lineare B contengono inoltre un certo numero di nomi divini diversi: l'etimologia suggerisce che si tratta di divinità del vento e delle colombe e accenna ad una dea-cavallo, che richiama forse un'antica Demetra in forma equina, attestata in Beozia e in Arcadia. Altre figure oscure, come ad esempio Drimios, scomparvero del tutto in tempi storici, mentre alcune sopravvissero, pur perdendo la loro individualità divina. Si conservarono, per esempio, *Enesidaon* (KN M719), *Enyalios* e *Paiaon*, trasformandosi però in epiteti di Poseidone e di Apollo, divinità risanatrici (KN V 52). Rimangono comunque indecifrabili, nella religione minoica e micenea, la posizione e le funzioni precise di queste divinità. Altrettanto impossibili da ricostruire sono le celebrazioni del calendario liturgico, che, come nel successivo sistema greco, si basava sui nomi teofori, su particolari santuari (*pakijanijojo meno*, a Pilo) e sulle scansioni stagionali. C'era per esempio il mese della fioritura delle rose (*wodowijo meno*); a Pilo il mese del vino nuovo (*metuwonewo*) e la cerimonia dell'apertura della navigazione (*porowito*), che paiono richiamare la celebrazione attica delle Anthesterie[66].

Le tavolette confermano, dunque, il quadro di una religione comune, diffusa, nelle ultime fasi dell'età del bronzo, a Creta e nella Grecia continentale. Le fredde annotazioni burocratiche rivelano un articolato programma di culti, che si colloca, però, in un'atmosfera di mutamenti, in uno stadio intermedio, anteriore al pieno sviluppo della religione greca. La presenza di controparti femminili degli dei maggiori, Zeus (*diwe/diwija*) e Poseidone (*posedao/posidaeja*), è chiaramente una prova di influssi orientali. La misteriosa dea Dia, che nella mitologia greca fu talora presentata come sposa alternativa, rispetto ad Hera, di Zeus, conserva pro-

[64] J. Chadwick e L. Baumbach, *The Mycenaean Greek Vocabulary*, in «Glotta», 41 (1963), pp. 238s.; S. Hiller e O. Panagl, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit*, Darmstadt 1976, pp. 298s. e 310.

[65] Cfr. Dietrich, *Origins...*, cit., Cap. 3: *A Mycenaean Goddess of Nature*; per Wanax e Potnia nei documenti di Pilo, cfr. J. Hooker, *Mycenaean Greece*, London 1976, pp. 206-208; e in «Kadmos», 18 (1979), pp. 100-11.

[66] «Glotta», 41 (1963); Hiller-Panagl, *Texte...*, cit., pp. 312s.

babilmente la memoria di questa fase. Uno dei più significativi sviluppi attribuibili a questo periodo fu il progressivo emergere della figura divina maschile. Collegato, a quanto sembra, a questo fenomeno è lo sviluppo per cui l'antico compagno della dea, a lei sottoposto, finì per assumere a sua volta il predominio. La sua immagine fu mutuata da quella del dio guerriero del Vicino Oriente, con elmo e scudo e con la lancia impugnata nella mano destra, nella caratteristica posa minacciosa. Più o meno nello stesso periodo, questo tipo iconografico diviene comune nell'Egeo e compare nei famosi santuari di Micene e di Tirinto e a Phylakopi, nell'isola di Melos, dove è stato trovato accanto alla dea nel suo tempio della fine dell'età del bronzo. In seguito esso fornisce il modello per le rappresentazioni arcaiche di Zeus e di Poseidone.

Ma le fonti scritte documentano anche un altro mutamento: il grande numero di divinità olimpiche presenti nei santuari minoici e micenei. Si riconoscono facilmente, infatti, i nomi di Dioniso, Hermes, Efesto, Ares, Atena, Artemide ed Hera. La divinità del santuario posto sul monte Dicte, a Creta, è ora conosciuta col suo nome: Zeus (*dikatajo diwe*: KN Fp 1); anche se l'idea di una famiglia olimpica è soltanto abbozzata, dal momento che le divinità delle tavolette sono ancora divinità locali, che non costituiscono, sotto il comando di Zeus, una vera e propria famiglia divina. A Pilo, per esempio, Zeus ricopriva un ruolo relativamente modesto, mentre chi regnava supremo nel suo santuario era piuttosto Poseidone (*posaidaijo*: PY Tn 316; Fn 187.2).

L'evoluzione religiosa di questa fase così significativa pare caratterizzata dalla tendenza a sfumare l'idea dell'attività divina, propria invece dell'età del bronzo più remota. Molti degli antichi nomi con cui le divinità venivano invocate decadono, infatti, a livello di semplici epiteti delle divinità principali, oppure a nomi di comuni eroine del mito greco. Così avvenne per il nome cultuale minoico meglio documentato, quello di Eileithyia, che in epoca classica finì per diventare un epiteto di Artemide. Eileithyia nel pantheon minoico era la dea della nascita, collegata etimologicamente con la località di Eleusi, oppure col mitico Elisio, le Isole dei Beati, o forse, più probabilmente, con Eleuthyia, cioè «Colei che sta venendo»[67]. Il suo intervento, sotto forma di forza divina e non come figura personalizzata in senso omerico, era atteso e richiesto al momento di ogni nascita. La dea rispondeva anche ad altri nomi, che rivelano i suoi generici poteri impersonali, come *Britomartis*, la Dolce Vergine, la Santa, *Ariadne* o *Pasiphae*, la Dea che tutto vede. Ma si poteva invocarla anche col nome di Dea Invisibile, *Aphaea*, o di Dea del monte Dicte, *Diktynna*, o ancora, più semplicemente, come Signora o Padrona, *Despoina*. Il nome più comune, in ogni caso, era quello di *Potnia*.

La sensazione della presenza divina, la pratica dell'invocazione diretta e la speranza nel reale intervento della divinità erano i tratti principali della religiosità

[67] Etimologie in Nilsson, *MMR*, cit., pp. 519-22; e *GGR*, cit., I, p. 313.

minoica e micenea. Tutti gli sforzi erano rivolti alla comunicazione diretta col divino, un concetto che è fondamentalmente diverso dall'esercizio di un culto praticato davanti ad una statua. In una forma religiosa del genere, dunque, la statua di culto non è affatto necessaria, e questo spiegherebbe la rarità dei reperti di questo tipo negli scavi dei santuari minoici del periodo palaziale. La medesima nozione della prossimità del divino può spiegare inoltre la totale assenza di immagini di culto in Omero, se si esclude la figura seduta di Atena nel suo tempio di Troia. La scena mostra Theano che depone un peplo sulle ginocchia della dea e la invoca affinché difenda i Troiani dagli Achei. La descrizione, in ogni caso, è quanto meno ambigua, perché il poeta, più che descrivere una statua, raffigura la dea come realmente presente, che scuote il capo per respingere la richiesta della sacerdotessa (*Iliade* 6, 302-11). Aristonico, un commentatore omerico, giudicava ridicola la descrizione di una statua che scuote il capo: l'osservazione è naturalmente corretta, a meno che non si debba appunto pensare ad un riferimento alla presenza reale della dea.

Il rituale minoico aveva dunque lo scopo di invitare gli dei a mostrarsi, attraverso la preghiera, la musica e la danza estatica. Cerimonie di questo tipo sono graficamente «catturate» nelle miniature e nei dipinti minoici, in cui spesso si vede la divinità che scende dal cielo, o è già presente, circondata dai suoi sacerdoti o dai fedeli. Talvolta la dea è raffigurata seduta, mentre riceve omaggi di fiori o l'offerta di un peplo. Due scene del genere sono ad esempio quelle dipinte nel mirabile affresco di Xeste 3 e nella Casa delle Signore di Akrotiri, nell'isola di Thera[68]. In genere lo spazio aperto accanto al santuario oppure il cortile centrale del palazzo costituivano l'ambientazione naturale per l'epifania. Alcune elaborate caratteristiche architettoniche dei santuari a podio, tuttavia, come ad esempio la balaustra che a un'estremità della stanza porta ad un livello superiore, o una nicchia nascosta, suggeriscono l'ipotesi di una rappresentazione rituale messa in scena all'interno del locale[69]. In questo caso il rito comportava evidentemente la sostituzione della divinità da parte di un sacerdote o di una sacerdotessa, che, travestiti per sostenere la parte, facevano la loro apparizione nel momento culminante della cerimonia.

Le scene che si svolgono all'aperto pongono evidenti problemi pratici: forse esse rappresentano la visione di un individuo entrato in trance, oppure, a giudicare da alcuni affreschi, di un intero gruppo di fedeli. I partecipanti sono colti in movenze o in danze di carattere estatico, come se lo scopo dei gesti fosse la comunione con la divinità. È comunque impossibile valutare appieno il realismo delle scene rappresentate. Forse l'artista obbediva alle consuete convenzioni che guidavano la rappresentazione della presenza divina nel mito, così come il poeta o

68 Marinatos, *Thera...*, cit., figg. 40, 43, 68, 69 e 71.

69 Hägg, *Göttl. Epiphanie...*, cit., pp. 47-55.

il pittore di età arcaica descrivevano l'arrivo di una divinità olimpica nel suo tempio, il giorno della festa, quando nell'attesa si spalancavano le porte. Un dio, infatti, poteva presenziare al sacrificio o al banchetto, il *theoxenion*, in suo onore, senza peraltro necessariamente rendersi visibile[70]. In altre parole le epifanie divine in forma pienamente antropomorfica erano probabilmente assai rare, tanto nella religione minoica e micenea quanto nell'epica omerica. In alcuni casi queste apparizioni venivano risolte attraverso l'intervento di esseri umani; in altri casi si esprimeva semplicemente la speranza dell'unione spirituale, mentre nella maggior parte dei casi si provvedeva a riprodurre graficamente le narrazioni leggendarie.

Ai fedeli dell'età del bronzo la potenza divina si presentava in modo più immediato, prevalentemente in forma aniconica, per mezzo di un albero, di una pietra, di un pilastro o di qualche altro simbolo sacro. L'altare, il pilastro e il betilo del santuario erano «pietre viventi» (*lithoi empsychoi*)[71], e le corna del toro o la bipenne erano indizi reali della presenza del divino. L'intervento del dio poteva però anche manifestarsi in forma teriomorfica, poiché la linea di demarcazione fra uomini e animali era appena percettibile: lo provano ad esempio le scene di parto di Çatal Hüyük, gli animali votivi associati a statuine antropomorfiche e i frequenti attributi animali delle divinità. Questo sentimento di prossimità fra uomini e animali, se non addirittura di intercambiabilità, è ancora presente nelle similitudini omeriche. La fantasia del poeta, in ogni caso, intende dimostrare la potenza degli dei paragonandola all'abilità, alla velocità e alla forza sovrumana degli animali. È del tutto verosimile che anche nella religione minoica gli animali di culto, come il serpente, il toro e l'uccello, incarnassero, e insieme indicassero, il potere divino: per questo motivo sarebbe inesatto parlare, in questi casi, di epifanie teriomorfiche[72]. Evidentemente gli interventi divini si verificavano in modi diversi: predominava il senso della divina *parousia*, la presenza, o meglio la costante vicinanza divina al mondo degli uomini, che non necessariamente si manifestava in epifania diretta.

La presenza del termine *theos* nelle tavolette di Pilo dimostra una coscienza precoce del concetto astratto di divinità, mentre a Cnosso si parla in genere degli dei in senso globale, utilizzando il termine *pasiteoi(s)*. Non vi è alcun legame storico fra *theos* e l'indoeuropeo *dios* (latino *deus*), che è il dio del cielo. *Theos* era infatti un concetto predicativo più che un nome, e con questo valore si conservò nella religione greca. Ma nel contesto minoico-miceneo il termine descriveva una

[70] Dietrich, *Tradition...*, cit., p. 100; per le scene su vasi attici a figure rosse e nere, cfr. J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases*, London 1954, p. 216; *Athenian Red Figure Vases*, London 1975, p. 224.

[71] P. Warren, *Minoan Religion as Ritual Action*, (F. Neubergh Lecture), Gothenburg 1988, p. 32.

[72] Nilsson, *MMR*, cit., Cap. 10: *Bird Epiphanies*. Discussione in Hägg, *Göttl. Epiphanie...*, cit., pp. 41s.

potenza divina che agisce impersonalmente: sotto questo aspetto differiva dal successivo uso di epoca classica.

I documenti dimostrano, insomma, la continuità fino ai tempi storici di alcune idee religiose fondamentali, ma anche alcune notevoli fratture nel regime divino, che opera a livelli diversi e talora assai complessi. Le origini, naturalmente, affondano le loro radici nei bisogni fondamentali per la sopravvivenza della comunità. Ma nell'ambiente urbanizzato e teocratico della società palaziale la varietà del culto, dei riti, delle manifestazioni divine e dei simboli finì per oscurare tali origini.

Sarebbe dunque, in realtà, assai difficile scoprire il retroterra dei diversi membri della famiglia olimpica, la maggior parte dei quali ebbe origine come forza della natura in forme del tutto diverse. Queste fasi anteriori sono completamente andate perdute attraverso le fasi dello sviluppo storico, prima che emergessero le singole figure degli dei personali del *pantheon* omerico.

BIBLIOGRAFIA

St. Alexiou, *Minoan Civilization*, Heraklion 1969.
K. Branigan, *The Tombs of Mesara*, London 1970.
K. Branigan, *Prepalatial. The Foundations of Palatial Crete. A Survey of Crete in the Early Bronze Age*, 2ª ed., London 1988.
P. Darcque e J.-C. Poursat (curr.), *L'iconographie minoenne*, «Bulletin de Correspondence Hellénique, Suppl. 11», 1985.
B.C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974.
A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, I-IV, London 1921-1935.
P. Faure, *Fonction des cavernes crétoises*, Paris 1964.
Monique Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma 1968.
G.C. Gesell, *Town, Palace and House Cult in Minoan Crete*, Göteborg 1985.
J.W. Graham, *The Palaces of Crete*, Princeton 1969.
R. Hägg e N. Marinatos (curr.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm-Lund 1981.
R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, Harmondsworth 1962.
O. Krzyszkowska e L. Nixon, *Minoan Society*, Bristol 1983.
D. Levi, *Festòs e la civiltà minoica*, Roma 1976.
Charlotte R. Long, *The Ayia Triada Sarcophagus. A Study of Late Minoan and Mycenaean Funerary Practics and Beliefs*, Göteborg 1974.
N. Marinatos, *Art and Religion in Thera*, Athenai 1984.
N. Marinatos, *Minoan Sacrificial Ritual, Cultual Practice and Symbolism*, Stockholm 1986.
F. Matz, *Göttererscheinung und Kultbilt im minoischen Kreta*, Wiesbaden 1958.
M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2ª ed., (= *MMR*), Lund 1950.
J.D.S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete. An Introduction*, London 1939.
A.W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley-Los Angeles 1942.
N. Platon, *Zakros. The Discovery of a Lost Palace of Ancient Crete*, New York 1971.
N. Platon, *La civilisation égéenne (du néolitique au bronze récent)*, I-II, Paris 1981.
C. Renfrew, *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*, 1985.

B. Rutkowski, *Frühgriechische Kultdarstellungen*, Berlin 1981.
B. Rutkowski, *The Cult Places of the Aegean*, New Haven-London 1986.
F. Schachermeyr, *Die minoische Kultur des alten Kreta*, Lund 1964.
R. Treuil, *Les Civilisations égéennes du Néolitique et de l'Age du Bronze*, 1989.
L. Tyree, *Cretan Sacred Caves. Archaeological Evidence*, Diss. Columbia Univers. 1974.
M. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973.
E.T. Vermeule, *Götterkult*, Göttingen 1974.
P. Warren, *Minoan Religion as Ritual Action*, Göteborg 1986.
R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.

Parte seconda
LA RELIGIONE EGIZIA

L'UOMO RELIGIOSO E IL SACRO NELLA RELIGIONE DELL'EGITTO DEI FARAONI

di
Fernand Schwarz

I. LO SCHEMA MENTALE EGIZIO: UNA LOGICA TUTTA PARTICOLARE

La riscoperta del pensiero simbolico e il rinnovamento delle scienze dell'uomo ci rivelano un Egitto insospettato, immerso nell'amore della vita e nel senso del divino. Come in ogni società tradizionale, il pensiero non è disgiunto dall'esperienza e l'intelletto non si estrania dal reale in concetti troppo astratti. L'Immagine-Simbolo resta il mezzo di comunicazione per eccellenza.

Se i Greci furono il popolo della ragione, possiamo dire che gli Egizi furono il popolo dell'*immaginazione simbolica*. E lo sviluppo di questa funzione globalizzante e strutturante della coscienza li mise in grado di creare il loro universo, intermedio fra il cielo e la terra. L'Egitto era diventato, per riprendere le parole del compianto Henri Corbin, una «terra imaginalis»[1].

Lo studio dell'universo mentale degli Egizi dell'epoca faraonica e dei suoi rapporti col sacro si rinnova oggi grazie al nuovo spirito antropologico, che propone di integrare in modo complementare l'insieme delle funzioni che animano l'essere umano, anche quando sembrino contraddittorie, come la ragione e l'immaginario, il conscio e l'inconscio.

[1] F. Schwarz, *Egypte, Les mystères du sacré*, Ed. du Félin, Paris 1986, p. 115.

L'immaginale, sede dell'immaginazione attiva, è un concetto chiave messo in luce da Henry Corbin. È il piano intermedio fra il mondo osservabile, concreto, e l'universo astratto dell'intelletto. Esso riunisce contraddittoriamente il mondo sensibile e il mondo intelligibile. Il mondo immaginale, attraverso le sue funzioni, percezioni, conoscenza e coscienza, è l'articolazione, il cardine dello spirito, il passaggio obbligato per integrare i contrari senza abolirli. È il luogo del terzo-incluso, cardine indispensabile perché la coscienza possa realizzare la *coincidentia oppositorum*. L'uomo delle società tradizionali vive l'esperienza del sacro e si riunisce all'universo attraverso una geografia sacra, che integra lo spazio e il tempo e il cui fine è quello di riprodurre in terra le configurazioni del mondo celeste.

Infatti, l'approccio all'Egitto secondo i principi della logica occidentale classica non ha consentito una comprensione globale del suo complesso di credenze. La disposizione non logica delle loro discipline, così come il fatto di non trattare i loro argomenti mediante principi e conseguenze, depistò un certo numero di egittologi, che relegarono questa civiltà allo stadio pre-logico, quindi infantile, dell'umanità[2].

Ma il pensiero simbolico, come ci ricorda Mircea Eliade, non è dominio esclusivo del fanciullo, del poeta o dello squilibrato: è consustanziale all'essere umano, precede il linguaggio e la ragione discorsiva. Il simbolo rivela certi aspetti della realtà più profonda che sfida ogni altro mezzo di conoscenza. Le immagini, i simboli, i miti, non sono creazioni irresponsabili della psiche; essi rispondono a una necessità e svolgono una funzione: mettere a nudo le più segrete modalità dell'essere[3].

L'Egitto dei faraoni è una società con una logica affatto diversa da quella delle società occidentali — monoteistiche o politeistiche — che abitualmente studiamo. Siamo di fronte a una società che non ha mai conosciuto l'organizzazione urbana al modo della città greca e la sua logica non è mai stata una logica concettuale di tipo razionalistico.

Dal punto di vista sociologico, quella dell'antico Egitto è una religione rurale (*Folk Religion*), un tipo di religione in cui le comunità sacre e profane coincidono. Il titolare della suprema autorità del mondo, il faraone, è anche il gran sacerdote al cui nome si fanno tutte le offerte. Religione, arte, etica, scienza, ordine sociale e corpo politico sono tutti collegati fra loro. Evidentemente, in una religione contadina tradizionale, gli eventi sociali e politici influenzano le credenze religiose. Ciò non implica che si debba ricondurre la religione a fattori non religiosi, ma semmai intendere la stretta relazione fra il religioso e il profano nella vita comunitaria delle società tradizionali[4].

Gli Egizi cercarono di fondare il pensiero religioso sulle norme di una vera sistemistica e proseguirono su questa strada con estrema serietà, non essendo certo gente che prendesse alla leggera ciò che attiene alla sfera speculativa. E tuttavia, l'egittologo può avere la sensazione che il loro sistema di pensiero abbia una propria coerenza, spesso assolutamente convincente sul piano emozionale, sebbene all'analisi sia impossibile non rilevare contraddizioni rispetto ai criteri occidentali, né definirle in termini formali[5].

François Daumas afferma che il pensiero egizio è pieno del senso del soprannaturale, al punto che ciascun avvenimento può essere un inserimento del sacro nella trama quotidiana della realtà[6].

[2] E. Drioton, *Pages d'Egyptologie*, Paris 1958, p. 29.

[3] M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1982, p. 13 (trad. it. *Immagini e simboli*, Milano 1981).

[4] C.J. Bleeker, *Hathor and Thoth*, Brill, Leiden 1973, p. 9.

[5] E. Hornung, *Les dieux de l'Egypte*, Rocher, Paris 1986, p. 218.

[6] J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris 1985, p. 243.

La frattura fra sacro e profano non è così netta come nelle nostre società occidentali, anzi, nel caso dell'Egitto, si tratta di due componenti complementari del reale.

Come nota Philippe Derchain, un buon numero di concetti egizi mancano di un equivalente nelle lingue e nei concetti occidentali, poiché in realtà hanno origine da una logica diversa. Per esempio, la polarità anima-corpo, per noi così familiare, non può, malgrado le apparenze favorevoli — l'Egizio concepisce infatti il mondo sotto l'aspetto delle polarità — essere applicata allo schema egizio, per il quale i diversi aspetti non possono suddividersi così semplicemente. Essi, infatti, rispondono a relazioni fisiche, religiose, sociali, magiche, senza che sia possibile tracciare dei confini precisi fra le differenti sfere[7].

Concetto di complementarità, fondamento delle ierofanie

Con lo studio del concetto di divino come fonte del sacro, è possibile determinare il tipo di logica che sottende l'universo mentale egizio e le sue fratture con la logica occidentale.

I principi della logica occidentale troverebbero del tutto contraddittorio il fatto che il divino appaia ai fedeli uno e quasi assoluto e, al tempo stesso, di una sorprendente molteplicità; è singolare che queste due formulazioni, così fondamentalmente differenti, non sembrino esclusive, ma anzi complementari nel pensiero egizio[8].

Con questa constatazione, Erik Hornung si pone la domanda se il pensiero egizio fosse erroneo, impreciso, o semplicemente diverso.

O noi consideriamo che il pensiero veramente logico è la logica a due norme, e in tal caso il pensiero egizio è innegabilmente «illogico» o «pre-logico»; oppure dobbiamo ammettere la possibilità di un tipo di logica differente, che non sia autocontraddittoria e che non può essere che una logica a norme multiple.

Un dibattito del genere esce dal campo specifico dell'egittologo. Nel 1827, Niels Bohr, per descrivere il comportamento ambiguo dell'energia in meccanica quantistica, introduce nella fisica il concetto di complementarità. Concetto che permette di spiegare i fattori simultanei delle posizioni e dei movimenti di onde e particelle, che sembrava impossibile spiegare in base ai modelli della logica tradizionale. Grazie alla logica di complementarità, la scienza contemporanea ha potuto trovare il mezzo che le consente di uscire dalla visione meccanicistica del mondo e giungere alla visione sistemica, che considera il mondo in termini di relazione e d'integrazione, cioè di complessità[9].

[7] P. Derchain, *Anthropologie, Egypte pharaonique*, in *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, Paris 1981, I, p. 46.

[8] E. Hornung, *op. cit.*, p. 216.

[9] E. Morin, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris 1983, p. 229.

Questa nuova visione della realtà non rifiuta il punto di vista meccanicistico della visione cartesiana, ma avverte che questa non è che uno dei casi particolari dei principi di organizzazione più vasti.

Per quanto riguarda la nozione del reale in Egitto, possiamo definirlo con le parole di Edgar Morin a proposito della nozione di teoria: qualsiasi teoria, anche scientifica, non può esaurire il reale e limitare il suo oggetto a dei paradigmi; essa è condannata a rimanere aperta, ossia incompiuta...

Per l'Egizio, data una *x*, potrebbe essere allo stesso tempo *a* e *non-a*: *tertium datur* — il principio del terzo escluso non è applicabile.

Il tipo di scrittura adottato dagli Egizi ne è un esempio, poiché un geroglifico può essere nel contempo, in quanto segno, un'immagine-simbolo e una lettera, e dunque avere due diversi significati.

Le dee Nut e Hathor sono divinità del cielo, ma non sono la stessa divinità. Osiride e Geb sono dei della terra, ma non sono affatto la stessa divinità. Gli esempi sono innumerevoli.

Il pensiero egizio, come si vede, contraddice la legge d'identità in logica, è un pensiero di complementari[10].

Mircea Eliade ci ricorda che la *coincidentia oppositorum* è uno dei modi più arcaici attraverso i quali si sia espresso il paradosso della realtà divina[11].

II. IL PENSIERO COSMOGONICO, ORGANIZZATORE DELL'IMMAGINE DEL MONDO

Il non esistente, oceano di ogni virtualità

Le fonti cosmogoniche egizie suppongono all'origine una sorta di caos, il Nun, che viene rappresentato come un oceano primordiale oscuro e glaciale, informe, che sembra essere stato sempre là, di cui non vengono mai indicati i limiti, e dal quale sarebbe emerso il demiurgo.

Ma il Nun, in ogni caso, non viene concepito come un nulla, ma come una massa materiale contenente in potenza tutto l'avvenire della creazione[12]. Un oceano di virtualità che non può che definirsi negativamente, come il tempo in cui «non esisteva».

Così dice una formula dei *Testi delle Piramidi*, quando intende divinizzare il Re defunto assimilandolo al demiurgo: «(Questo Re è nato) quando ancora non era nato il cielo, quando non era nata la terra, non ancora nati gli uomini, non ancora partoriti gli dei, quando la morte (stessa) non era ancora nata».

[10] J. Zandee, *Het ongedifferentieerde denken der oude Egyptenaren*, Leiden 1966, p. 14.

[11] M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris 1964, p. 351 (trad. it. *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino 1976).

[12] P. Derchain, *Cosmogonie*, *op. cit.*, p. 224.

Per distinguere temporalmente la creazione da ciò che era prima, gli Egizi, per parlare del Nun, hanno premesso la negazione alla parola «esistente». Ma, secondo quanto si è visto più sopra riguardo alle qualità del Nun quale serbatoio di energia, in realtà questa traduzione letterale del Nun come «non-esistente» dovrebbe intendersi piuttosto come «ciò che non esiste ancora», «ciò che potrebbe esistere». In altri termini, l'esistenza potenziale o virtuale di ogni cosa, in contrasto con la sua realtà attuale.

Il Nun è il solo tratto assolutamente comune a tutte le cosmogonie egizie. L'apparizione del demiurgo uscito dal Nun avviene in modo diverso secondo le tradizioni: il sorgere di un colle, lo schiudersi di un uovo, lo sbocciare di un loto, lo scaturire misterioso di un dio, da cui deriveranno tutte le cose. Ma questo oceano totale e apparentemente sterile, anteriore ad ogni manifestazione della vita e del movimento, è il dato permanente e comune, ammesso da tutte le Scuole[13].

L'idea, espressa dagli Egizi, della nascita del mondo dall'inerte o dal non-esistente può essere chiarita anche da questa riflessione dell'astrofisico H. Reeves: «in principio l'Universo era omogeneo e caotico, senza organizzazione... La sua storia è quella dello sviluppo della complessità. Un po' come un alfabeto, le cui lettere si combinano in parole e frasi. Possiamo dire che la natura è strutturata come un linguaggio»[14].

Sappiamo oggi che i giochi di combinazione e interazione di milioni di molecole si organizzano in sistemi viventi, vale a dire che l'inerte (il non-esistente, per gli Egizi) si organizza secondo i principi del vivente.

Proprio questa logica del vivente, la cui complessità e il cui paradosso appaiono come idee-chiave, viene espressa dall'intuizione dei primi sacerdoti egizi. Essi avevano concepito il demiurgo come il principio di organizzazione capace di differenziare e di mettere in rapporto di complessità, quindi di vita, gli elementi inerti del Nun.

L'antagonismo polare viene elevato al rango di principio cosmologico; non solo viene accettato, ma diventa la cifra attraverso cui il mondo, la vita e la società umana svelano il loro significato. Di più: col suo proprio modo di essere, l'antagonismo polare tende ad annullarsi in una unione paradossale dei contrari. Urtandosi, le polarità producono ciò che potrebbe definirsi un «terzo termine», che potrebbe essere al tempo stesso una nuova sintesi e una regressione a una situazione anteriore[15].

[13] S. Sauneron e J. Yoyotte, *La Naissance du monde*, Seuil, Paris 1959, pp. 225.

[14] H. Reeves, *Les chocs de l'An 2000 dans le* N.O., Paris 1985, p. 70.

[15] M. Eliade, *La Nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971, p. 290 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972).

Il dio primordiale: terzo incluso fra l'Uno ed il Molteplice

Il demiurgo egizio è questo «terzo termine» fra il non-esistente (il Nun) e l'esistente (la creazione), come conferma l'omofonia del nome di Atum, il dio demiurgo della teologia eliopolitana, essere «completo» e «non-essere».

Questo «terzo termine» è, paradossalmente, il primo essere venuto all'esistenza come sintesi di polarità e, insieme, produttore di polarità, e rappresenta una nuova creazione in rapporto alla sua situazione precedente (confusione nel Nun), ma anche, nel contempo, una regressione alla situazione primordiale, in cui i contrari coesistevano in una totalità non differenziata.

La capacità del dio primordiale di fungere da traghettatore si spiega col fatto che, essendo il primo «ad essere generato» dal Nun, nessun dio esisteva prima di lui, non c'è quindi nessuno che possa svelarci la forma assunta «la prima volta» dal demiurgo per esistere. Questa prima forma rimasta segreta è la più carica di energia e lo fa quindi partecipe dell'universo del Nun.

Nessuna delle forme innumerevoli del creatore rivelano la sua identità segreta, il suo legame con le origini. Così il demiurgo appare come una bi-unità. Uno e segreto nel non-esistente, molteplice e manifesto nell'esistenza.

Per parlare del mondo prima della creazione, cioè di una realtà definita come inerte, silenziosa, oscura, dunque non esistente, i testi dicono che ancora non esistevano «due cose».

Prima della creazione, regnava nel Nun un'unità indivisibile in due cose, mentre il dio creatore viene spesso chiamato «Colui che si trasforma in milioni».

«Due cose» e «più cose» sono qui i poli opposti di un fenomeno unico (la diversità dell'esistente), negato nel caso del non-esistente[16].

Dall'unità confusionale del non-esistente (il Nun), «dove non esistono ancora due cose», il demiurgo fa emergere la bi-unità, differenziata fra «due cose» e «più cose».

La non-esistenza è una e indifferenziata. Il dio creatore s'intromette fra essa e l'esistente. Li separa e al tempo stesso li riunisce. Il demiurgo è fra le tenebre e la luce, è segreto e manifesto, non-essere ed essere. Egli svolge il ruolo di figura sintetica dell'immaginario egizio.

[16] E. Hornung, *op. cit.*, p. 160.

La creazione: passaggio dal non-esistente all'esistente

Schema 1:

	UNO	ORIZZONTE	MOLTEPLICE
Schemi verbali	Confusione	Nesso paradossale	Distinzione
Archetipo sostantivo	Sostanza Notte Recettore	Ruota Dio plurale Androgino Germe	Luce/Tenebre Cima/Abisso Eroe/Mostro Aquila/Rettile

Il demiurgo è l'originario che emerge dal non-esistente e segna l'«inizio» del processo di nascita, che si differenzia nella pluralità di più milioni: la molteplicità dell'esistente e degli dei[17].

Tutte le teologie fanno apparire il concetto di una costrizione interna al demiurgo come motore primo della creazione, concepita come atto di volontà del creatore, il quale non può sottrarvisi[18].

La differenza diventa così il principio esplicativo della cosmogonia partendo dalla differenziazione della nozione di oscurità e di indivisibilità. Il caos stessc comincia a organizzarsi attraverso una specie di presa di coscienza dell'essere primordiale riguardo alla sua propria natura. Il dio primordiale crea da sé stesso la prima coppia Shu e Tefnut nata dal suo seme, la radice stessa del mondo organizzato, che trova la sua prima formalizzazione quando «l'Uno si è mutato in Tre».

Benché il Nun sia chiamato a volte il «padre degli dei», questa espressione ricorda la precedenza cronologica del Nun. Ma il fatto che la «paternità» dell'o-

[17] Ogni dio ha il suo doppio in una dea, che nella coppia non ha un ruolo indipendente: si tratta di un doppio-animatore che rende più dinamico il potere del dio e che esprime il bisogno di differenziazione dello spirito egizio, per il quale ogni concetto ha il suo doppio complementare.

La fusione dei due sessi è limitata al dio primordiale ed è quindi caratteristica dell'unità indifferenziata antecedente alla creazione. Il creatore è androgino, maschio-femmina.

[18] P. Derchain, *op. cit.*, p. 225.

ceano si sia ridotta nella maggior parte dei miti, ricorda che esso ha avuto il ruolo passivo della culla-tomba, in cui si elabora spontaneamente la prima forza attiva e in cui essa ritornerà (Ptah ctonio o Re solare)[19]. Questo creatore è un essere autogeno per eccellenza, non proviene da nessuno ed è il primo emerso dal non-esistente.

L'origine del mondo, creato grazie a un processo di diversificazione e di separazione di elementi precedentemente uniti, domina la concezione egizia della creazione, dispensando così a ciascuno la sua individualità riconoscibile[20].

Ogni creazione ha luogo per dissociazione degli elementi confusi in seno al Nun. Non appena differenziati (ad opera del dio primordiale), essi «risalgono» alla superficie dell'oceano primordiale, al modo di oggetti galleggianti. Così avvenne per il demiurgo stesso, uscito per primo dal caos. Così avviene sempre per le acque sotterranee, per le pietre ed anche per tutti i minerali e i vegetali. Attraverso le profondità della terra, in sospensione sul Nun, arrivano ad affiorare sotto l'azione benefica del dio o del faraone, continuatore del demiurgo, e non raggiungono la completa maturazione se non quando esposti all'Aria, ai raggi del Sole[21], quindi soggetti agli eventi del tempo.

Il demiurgo, emergendo dal Nun, fonda le regole dell'esistente, ma le componenti del gioco dell'esistente, pur essendo incompiute, non sono soggette agli eventi, all'usura.

Sono le componenti dell'esistenza, nella loro crescente complessità, a completare la creazione, provocando così una distinzione fra il dio primordiale e gli dei.

I collaboratori del signore universale

I poteri specifici del dio creatore, l'equilibrio universale, l'onniscienza, l'intelletto, il verbo..., tutti concetti piuttosto astratti, furono presto espressi mediante «personificazioni concettuali» che, vista la loro realtà astratta, poco o nessun ascolto hanno avuto, salvo qualche eccezione, presso i fedeli.

Questi dei-concetti, facoltà proprie del demiurgo, stanno tutti al governo del mondo, simboleggiato dalla «Barca dei Milioni d'Anni», che attraversa senza sosta l'orizzonte notturno e diurno dell'esistenza. Essi sono l'equipaggio sacro che assicura la circolazione della vita nell'armonia, mentre il demiurgo, assumendo forma passiva, resta immobile nella propria cabina.

Le facoltà principali sono: Maat, l'ordine cosmico; Hu, la parola, verbo creatore o energia; Sia, il pensiero, l'intelligenza lungimirante o l'immaginazione; Ir, la vista; Sedjem, l'udito; infine Heka, la magia. Tutti questi «personaggi» sono coor-

[19] S. Sauneron e J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 25.

[20] E. Hornung, *op. cit.*, p. 71.

[21] J-M. Kruchten, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIIIèmes dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, Orientaliste, Leuven 1989, p. 150.

dinati dal dio Thot. In certi momenti della storia religiosa egizia, Thot potrà occultarli impersonando il loro ruolo. In relazione con Thot, Sia e Hu assumono le funzioni di amministrazione e di gestione delle forze del mondo, mentre Ir e Sedjem assumono la sua funzione di scriba, dunque il potere di attualizzare la virtualità, poiché, con lo scritto, le cose acquistano una consistenza e un nome.

Il dio supremo egizio non è un autocrate. Una volta emanati da lui stesso i principi della creazione, li delega a vigilare e a mantenere l'ordine intelligente da lui prestabilito.

«Mentre Ra era in Cielo, disse un giorno: "Fatemi venire innanzi Thot", e gli fu condotto all'istante. La maestà di questo Neter[22] disse a Thot: "Stai in Cielo al mio posto, mentre io risplendo per i Beati nelle regioni inferiori... Tu sei al mio posto e mi sostituirai e ti chiameranno così: Thot, il sostituto di Ra"»[23].

Thot divenne allora il segretario del Tribunale divino, presieduto dal dio supremo. Come segretario presso Ra e la sua Enneade, si pone stabilmente accanto al signore universale, Ra, per informarlo su tutto quanto avviene, come suo assistente, suo visir.

Thot non è un demiurgo, è un principio mediatore, strumento di passaggio fra il mondo celeste e quello terrestre. Investito da Ra, egli è anche la lingua di Ptah, detiene la «partizione» delle leggi cosmiche e civiche e la sua missione è quella di attualizzare e di mantenere il mondo in stato di movimento, di armonia, di ordine. Quest'armonia e quest'ordine sono la sua stessa paredra, la dea Maat, figlia di Ra.

Nello spirito della sua investitura, Thot, principio mediatore, stabilisce le analogie fra l'alto e il basso, facendo dell'Egitto «lo specchio del cielo». Perciò egli è anche il creatore della civiltà: città, templi, calendario liturgico, riti, sacerdoti, scrittura stessa, scribi e amministratori gli debbono l'esistenza.

Se è vero che la parola «religioso» deriva da «religare», «rilegare», allora la figura di Thot ci ricorda l'importanza essenziale del sacro per ogni società, per ogni essere umano. «Il sacro precede l'essere, il sacro è consustanziale all'essere», scrive Mircea Eliade.

Il dio Thot instaura la dimensione che permette all'uomo di realizzarsi, affermando la propria vocazione specifica: quella di *homo religiosus*.

Thot è la personificazione per eccellenza del concetto di «terzo incluso» nell'esistente, come lo è il demiurgo Ra nel reale (esistente e non esistente). Nel corso

22 *Neter, ntr*, dio, non significa dio differente, di ordine superiore agli altri dei. Designa un dio qualsiasi, rappresenta la molteplicità delle manifestazioni divine. Significa anche «il dio che desiderate» e gli si può attribuire un nome proprio particolare, senza escludere altre possibilità. È rappresentato da tre simboli: il bastone fasciato (le bende simboleggiano la resurrezione), il falcone sul suo posatoio, e l'uomo seduto, dal corpo informe e dalla divina barba rituale intrecciata.

23 A. Ermann, *La religion des Egyptiens*, Payot, Paris 1937, p. 91.

del combattimento fra i due fratelli Horus e Seth, si vede Thot interporsi fra i due nemici. Egli viene allora chiamato «il due volte grande, colui che separa i due Compagni». È lui, dunque, che giudica, divide le cose, le separa e le riunisce al tempo stesso. Egli è l'entità che segnala i rapporti fra le forze opposte. È colui che fa regnare Maat, la giustizia e l'armonia. Associato a lei, assicura mediante riti e magia l'ordine del mondo.

Maat vigila affinché l'equilibrio prestabilito non venga mai messo in pericolo. Essa è infatti, anzitutto, una garante dell'ordine universale e della regolarità rassicurante dei fenomeni cosmici. Tutte le regole in vigore, che siano d'ordine politico, sociale o etico, sono poste alle sue dipendenze.

Presso il re, successore di Ra in terra, Maat simboleggia lo stato ideale delle cose che il sovrano si sforzerà di raggiungere e poi di mantenere. I più alti dignitari, principalmente il visir, capo dell'esecutivo, saranno simbolicamente sacerdoti di Maat. Sul piano personale, essa offre a ciascuno un ideale che conviene adottare. Ogni atto che attenti a questo ideale, o gli si rivolti contro, introduce il disordine, il Nun, che prelude alle sventure. «Maat è lo stato perfetto al quale dobbiamo tendere e che è in armonia con le intenzioni del creatore»[24]. È la guida che dà il senso, la sostanza, su cui vive il mondo intero, lo zoccolo del trono reale, dunque l'orizzonte da cui emerge la creazione ed anche il nutrimento dei vivi e dei morti. È l'offerta per eccellenza, sintesi di tutto quanto esiste, è, in altri termini, l'idealizzazione dell'esistenza. È per suo tramite che si stabilisce il dialogo vivo e ininterrotto fra Dio e l'uomo. I sacerdoti fanno salire Maat al cielo, come il visir la fa regnare in terra. Gli uomini, dopo la morte, la ritroveranno per rispondere dei propri atti davanti al tribunale dell'aldilà.

Il reale non si limita alla sola creazione

La creazione non sopprime ciò che esisteva in precedenza; oltre alla somma totale dell'esistenza, sussiste qualcosa di eterno che non verrà mai trasformato in esistenza.

Il reale viene concepito in Egitto come realtà doppia e complementare: il mondo indifferenziato e il mondo organizzato che, mentre esiste la creazione, coesistono e sono complementari. Il passaggio fra questi due mondi è assicurato dal demiurgo, che è appunto inserito fra i due. In Egitto non è possibile concepire il reale come il solo esistente, cioè come la creazione, ma piuttosto come il risultato della dinamica interattiva assicurata dal demiurgo fra il non-esistente ancora e la creazione. Il demiurgo è incluso nel reale, ma non è tutta la realtà.

Il dio creatore egizio si manifesta forse nella propria creazione, ma non è assorbito in essa. La sua figura può venire ampliata con forme e attributi nuovi, ma mai

[24] E. Hornung, *op. cit.*, p. 195.

diventerà identico al «Tutto», che, per gli Egizi, includeva indubbiamente settori niente affatto divini. È dunque erroneo, nella loro religione, parlare di panteismo in senso stretto[25].

Il Nun è respinto dal creatore alla periferia del nostro mondo, ma tuttavia non vi rimane.

Dopo essere stato il luogo caotico delle forme in attesa, un tempo il Nun, arginato ai bordi del polder ctonio, viene canalizzato sotto forma di Nilo. È la riserva permanente delle forze vitali, dove possono rigenerarsi tutti gli esseri in declino. Nun è il grande oceano che circonda la terra e si estende nel mondo inferiore come nel cielo azzurro[26].

Il Nun non si arresta neppure ai limiti dell'esistente, impregna tutta la creazione e, alla fine del mondo esistente, ospiterà il demiurgo primordiale come unico sopravvissuto alla creazione stessa.

Nel mondo organizzato della creazione, gli elementi che costituiscono lo stato che la precedono si manifestano in due modi: o si pongono alla soglia degli orizzonti che limitano l'esistenza, la nascita e la morte[27], oppure nel seno stesso della creazione, sotto ipostasi delle quattro caratteristiche del Nun: il Nilo per il flusso primordiale, la notte per le tenebre, la malattia per la stanchezza e la morte per la negazione. È per questo, forse, che queste quattro componenti dell'esistente non sono mai state «divinizzate».

Se attribuiamo il valore uno all'esistente e, all'opposto, il valore zero al non-esistente, otteniamo la formula paradossale del reale egizio, in cui uno più zero non fa uno, poiché zero, o il non-esistente ancora, è presente nel ciclo delle metamorfosi dell'esistente. E come il reale non si limita alla sola creazione, così ogni elemento della realtà esistente è anche composto di una doppia natura visibile-invisibile, maschio-femmina, concreto-immaginario, simboleggiato nella coppia dei complementari cielo-terra.

La rigenerazione, passaggio dall'esistente al non-esistente

Dovunque vadano, gli Egizi trovano il non-esistente. Se scavano una trincea di fondazione, l'acqua che trasuda dalla terra evoca per loro lo stato prima della creazione, e vi mescolano della sabbia per ideare una nuova «altura primordiale», perché l'esistente possa emergere dall'acqua primordiale presente nell'acqua della terra.

L'inondazione annuale riporta il non-esistente eterno nel mondo della creazione e «la terra è Nun»[28]. Tutto esce dal Nun e tutto vi ritorna.

25 *Ibid.*, p. 114.

26 S. Sauneron e J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 24.

27 Nella Geografia Sacra egizia questi due limiti sono rappresentati dall'orizzonte del levare e del calar del Sole.

28 E. Hornung, *op. cit.*, p. 163.

Come si può constatare, gli Egizi percepiscono la presenza del non-esistente ovunque e in ogni momento. Non l'affronteranno mai in modo intellettuale astratto, poiché esso rappresenta la doppia sfida dell'esistenza. L'impegno degli Egizi di fronte al Nun è integrale; è d'altronde, come vedremo più avanti, la chiave del loro comportamento rituale.

Da una parte il Nun appare come entità ostile, poiché minaccia di dissoluzione l'ordine del mondo, che gli Egizi avevano impersonato nella dea Maat; dall'altra, invece, come fattore di arricchimento e rigenerazione che consente al mondo di rinascere, ritornare e di ritrovare momentaneamente, ad ogni alba, lo stato di perfezione originale.

È così stabilita l'ambivalenza del non-esistente che, pur non essendo una realtà semplice, è alla fine una realtà positiva ed essenziale. Essa ha due aspetti: uno inconoscibile, caratterizzato da tutte le polarità negative, informe, indifferenziato, inarticolato; l'altro positivo, eterno, l'insieme di ciò che è possibile, l'assoluto. Sarà questo secondo aspetto a permettere di rigenerare l'esistente, l'universo del tempo che, malgrado la molteplicità dei suoi aspetti, ha una durata, ma non ha eternità. È dunque la morte il secondo confine che riunisce e separa in un certo modo il Nun dalla creazione, mentre la prima è la nascita.

Con la morte, esistente e non-esistente si rasentano. Si dice di Osiride che è il dio verso il quale vengono gli eletti e i dannati, cioè appunto l'esistente e il non-esistente. Ma nella vita di quaggiù, nel concreto, sono separati.

Al pari degli uomini, anche gli dei muoiono, ma non sono morti. La loro esistenza ed ogni esistenza non è un'infinità immutabile, ma piuttosto un rinnovamento continuo. Fin da tempi immemorabili, i «morti» non indicano altro che i dannati, ossia quanti sono condannati nel momento del giudizio dopo la morte; essere morto non equivale a non esistere. Per gli Egizi la rigenerazione continua faceva parte integrante della durata[29].

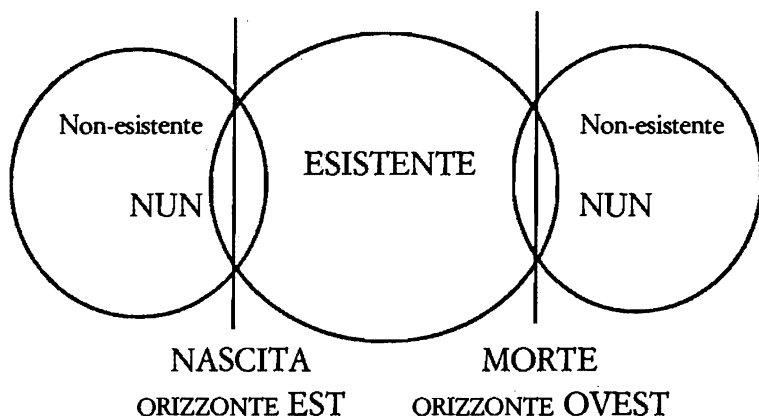
Nel Nun, i defunti sono spogliati dell'esistenza precedente e rivestiti di un'esistenza nuova, come un serpente che cambia pelle. Il mondo riemerge tutt'intero e ringiovanito dal caos della notte.

Dottrina della circolazione, garanzia del mantenimento del mondo

La morte non è mai stata vista dagli Egizi come arresto dell'esistenza, ma come luogo della sua trasfigurazione.

Il passaggio dal non-esistente all'esistente avviene attraverso la nascita, esattamente come il passaggio dall'esistente al non-esistente avviene attraverso la morte. Il secondo

[29] *Ibid.*, p. 143.

Schema 2:

passaggio è la condizione necessaria per condurre l'esistente a una rinascita. Così, grazie al doppio confine nascita-morte, viene assicurato il mantenimento della creazione e quindi la sua durata. Il doppio passaggio s'iscrive nell'immaginario egizio come una circolazione che fornisce il modello a tutti i cicli e i riti del mantenimento cosmico.

Il ciclo esemplare di rigenerazione è quello del Sole, ogni notte inghiottito dalla dea del Cielo Nut, che lo rimette al mondo come un figlio all'alba di ogni nuovo giorno.

Grazie alla nozione di ciclo, gli Egizi padroneggiano il concetto di usura.

In termini temporali, la rigenerazione non è possibile che all'esterno del mondo ordinato della creazione. Per ringiovanire, cioè per invertire il corso del tempo, conviene trarsene fuori per qualche istante e vedersi all'inizio del mondo temporale, addirittura nel mondo prima della creazione, che non conosce il tempo. La rinascita, al mattino, è quindi una replica della creazione; essa si compie con l'aiuto degli dei primordiali che fecero scaturire il sole in mezzo a loro la «prima volta», all'inizio della creazione. Nel *Libro delle Caverne*, il dio solare annuncia agli abitanti degli inferi: «Io penetro nel mondo da cui sono uscito, mi riposo (nel luogo della mia) prima nascita»[30].

Il pensiero cosmogonico è fondamentale nella religione egizia, derivando da una concezione generale dell'universo, la cui creazione deve essere continuamente ricominciata, ogni volta che un ciclo deve ripetersi, come quello del giorno e della notte, dei mesi, della piena del Nilo, del regno[31]. Ogni nuovo inizio equivale alla «prima volta»: di qui la necessità di immaginarsi codesta prima volta come modello da imitare per restaurare l'ordine iniziale.

In definitiva, questa paradossale coincidenza del sacro e del profano, dell'essere e del non-essere, dell'assoluto e del relativo, dell'eterno e del divenire, è ciò che

[30] *Ibid.*, p. 146.

[31] P. Derchain, *op. cit.*, p. 224.

rivela ogni ierofania... Ogni ierofania mostra, manifesta l'esistenza di due essenze opposte: sacro e profano, spirito e materia, eterno e non-eterno, ecc.[32].

Solo il dio primordiale, che congiunge l'esistente e il non-esistente, può superare il limite finale. Lui solo si avvicenda, quasi fosse un anfibio, fra le due sfere[33]. D'altra parte, un vecchissimo sfondo mitologico mostrava l'iniziatore della creazione come un genio del sole incarnato in un rettile, una sorta di serpente, che rappresentava forze pre-esistenti emananti dal sole. Del resto, nella città di Eliopoli si rappresenta il Sole nel Nun come un serpente d'acqua, un'anguilla[34].

III. LE STRUTTURE ANTROPOLOGICHE DELL'IMMAGINARIO EGIZIO

L'Uroboros, figura chiave dell'immaginario egizio

I testi egizi stabiliscono un rapporto permanente fra la nozione di sopravvivenza e quella di trasformazione. Nelle antiche tradizioni egizie il dio primordiale che sopravviverà al mondo esistente si trasformerà alla fine dei tempi in un serpente; l'anima del defunto, una volta uscita alla luce del giorno, si trasfigura in un falcone. Ogni passaggio di grado o di confine implica necessariamente una trasformazione. Nel caso del confine ultimo, quello della morte, la trasformazione si realizza sempre con una inversione verso se stessi, ossia in un capovolgimento di ciò che si è. Il vecchio Atum diventa un neonato.

La trasfigurazione diventa allora la capacità di rovesciare il senso delle cose, dunque di non più subirle.

In questo senso possiamo constatare che la caratteristica essenziale del regime dell'immaginario egizio è animata da strutture sintetiche, secondo la classificazione isotopica delle immagini stabilita da G. Durand[35]. Per gli Egizi, questo regime dell'immaginario predominante nella gestione del sacro è composto, secondo G. Durand, da quattro strutture essenziali che ritroviamo come tema costante nei tre millenni di storia della religione egizia:

1 - *Coincidentia oppositorum* e sistematizzazione
2 - Dialettica degli antagonismi, drammatizzazione
3 - Storicizzazione
4 - Progressismo parziale (ciclo) o totale

La logica di giustificazione che regna in questo regime notturno dell'immaginario è quella della rappresentazione diacronica che ricollega le contraddizioni mediante il fattore tempo, come anche il principio di causalità in tutte le sue forme.

[32] D. Allen, *M. Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris 1982, p. 97.
[33] E. Hornung, *op. cit.*, p. 235.
[34] S. Sauneron e J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 38.
[35] G. Durand, *Les structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Paris 1969, p. 506 (trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari 1984).

La dominante è copulativa, cioè polare, con motori ritmici derivati, basati sugli schemi verbali di collegare, far maturare, progredire, ritornare, censire. Questa logica è una dinamica permanente fra il progresso e il regresso, fra l'avvenire e il passato, e tradizionalmente presiede all'organizzazione del tempo sotto forma di calendario, di astrobiologia, ecc.

Non sorprende quindi che il dio Thot, inventore del calendario dei geroglifici, signore della *coincidentia oppositorum*, sia stato scelto dagli Egizi come la figura emblematica che ha inventato la loro civiltà.

L'illustrazione di questo regime dell'immaginario, matrice della mentalità egizia, ci giunge completa dopo l'epoca amarniana, benché l'idea sia già presente nei Testi delle Piramidi, quando gli Egizi concepirono l'immagine del serpente arrotolato, detta «coda-nella-bocca»; rappresentazione che in epoca romana verrà chiamata Uroboros, «quello che si morde la coda».

Il serpente è la linea che prende tutte le forme, e il cerchio formato dal serpente comprende tutte le forme, che possono perciò farsi e disfarsi. La testa e la coda simboleggiano i due orizzonti dell'esistente. La testa è quella che ingoia ed è quindi associata alla morte; la coda, alla vita e alla nascita.

Il cerchio completo del corpo del serpente significa dunque che questo è possibile — il non-esistente che, ad ogni istante, circonda il mondo da ogni lato. Quest'immagine conservò una tale potenza simbolica verso la fine dell'antichità, che gli scritti gnostici e le pietre magiche influenzate dallo gnosticismo vi fecero normalmente ricorso; l'Uroboros ha sempre il significato di «tenebre esteriori» che circondano il mondo, ossia, in definitiva, il non-esistente o la circonferenza estrema del mondo, due versioni equivalenti.

Schema 3:

Ritroviamo un'immagine simile nei libri funebri del Regno Nuovo: un serpente dal quale, ora per ora, «nasce» misteriosamente e «viene inghiottita» non appena compiuta, una rappresentazione dell'aspetto infinito e vertiginoso del tempo. Questa circonferenza estrema dell'esistente, alla quale gli Egizi danno la forma visiva del «serpente arrotolato» (*MHM*), è insieme spaziale e temporale. Il serpente avvolto su se stesso ingloba un mondo quadridimensionale che ha un termine; il modello sferico della fisica moderna ci propone una concezione simile dell'universo, a sua volta ricurvo su se stesso. L'Uroboros sembra essere l'unico simbolo che presenti questo rovesciamento su di sé[36].

Il serpente, ci ricorda Gilbert Durand, è il triplice simbolo della trasformazione temporale, della fecondità e infine della perennità ancestrale.

Il simbolismo della trasformazione temporale è esso stesso sovradeterminato nel rettile. Quest'ultimo è animale che muta, che cambia pelle, pur restando se stesso, e si ricollega con ciò ai vari simboli teriomorfi del bestiario lunare, ma è anche, per la coscienza mitica, il grande simbolo del ciclo temporale, l'*Uroboros*. D'altra parte, il serpente è un animale che scompare facilmente nelle fenditure della terra, che discende agli inferi, e con la muta si rigenera da se stesso[37].

Il serpente che si morde la coda non è un semplice anello di carne, è la dialettica materiale della vita e della morte, la morte che esce dalla vita e la vita che esce dalla morte. Non tanto come i contrari della logica platonica, ma come un'inversione senza fine della materia dei morti e della materia dei vivi[38].

Nella sua prima accezione simbolica, l'Uroboros ofidico appare quindi come il grande simbolo della totalizzazione dei contrari, del ritmo perpetuo delle fasi alternativamente negative e positive del divenire cosmico.

La seconda direzione simbolica che l'immagine del serpente può prendere non è che uno sviluppo di potenza, di perennità e di rigenerazione celato sotto lo schema del ritorno[39]. L'Uroboros può anche essere rappresentato da un Drago alato, simbolo delle potenze vitali non differenziate. In certi testi, come quello del mito cosmogonico di Edfu, la cui origine risale probabilmente al Regno Nuovo, l'immagine segreta della divinità, cioè la sua forma invisibile, appare come quella del serpente alato: «così, secondo la tradizione, il punto di partenza dell'incarnazione della forza creatrice non ancora manifesta, si rivela essere un serpente... In seguito il rettile si trasforma in essere aereo, per diventare rapace...» (il Falcone). Ir-tö è la prima manifestazione del demiurgo e insieme l'aspetto più segreto di Horus protettore. Quando Ir-tö dà l'ordine della creazione e della sua organizzazione a venire, allora la tradizione gli attribuisce un altro nome, quello di Ka divino (la protezione vitale), la cui scrittura geroglifica, il determinativo, è più

36 E. Hornung, *op. cit.*, p. 162.
37 G. Durand, *op. cit.*, p. 164.
38 G. Bachelard, *Repos*, pp. 280s.
39 G. Durand, *op. cit.*, p. 366.

spesso un serpente[40]. Così, mentre esso resta nascosto, l'immagine del Drago-Serpente appare positiva, e, come emerge formalmente nell'esistente, diventa il drago che minaccia Apophis, nemico giurato di Ra.

Come si vede, l'Uroboros sintetizza la struttura chiave dell'immaginario egizio, modello della sua gestione del sacro e fonte della sua creatività.

Il regime sintetico dell'immaginario, matrice del pensiero simbolico egizio

Attraverso l'immaginario sintetico gli Egizi hanno trattato il rapporto fra le coppie di polarità contraddittorie, per esempio Ra/Osiride, di cui il primo appartiene a un regime diurno, di struttura eroica, di distinzione, e il suo complementare Osiride appartiene alla struttura notturna, mistica, di confusione. In nessun momento essi sono realmente nemici, ma appariranno sempre come complementari collegati nel ciclo dell'esistenza.

Le sfere in cui si esercita l'azione dei diversi dei individuali non sono nettamente delimitate. Il pantheon non è un tutto sistematico come una credenza filosofica. Le tre sfere di manifestazione divina, o del sacro (creazione, procreazione, resurrezione) sono in rapporto coi tre regimi dell'immaginario descritti da G. Durand: regime solare o diurno, sintetico e notturno confusionale[41].

L'Uroboros è la formalizzazione della dinamica del terzo incluso, che consente quindi d'integrare l'esistente e il non-esistente in un'unica realtà formale. È il simbolo perfetto dell'immaginario sintetico notturno descritto da G. Durand.

Se i rapporti fra il Nun e l'esistente si esprimono nella dinamica del regime sintetico dell'immaginario che riunisce i contrari, i due orizzonti-confine esprimono gli archetipi e i simboli del regime diurno di esclusione-differenziazione e quelli del regime notturno di confusione. Queste due polarità estreme, che, secondo G. Durand, gestiscono lo schema delle contraddizioni come salire-cadere, alto-basso, chiaro-scuro, per il diurno, e scendere, penetrare, intimo, nascosto, per il notturno, sono personificate nel pantheon egizio dalle rappresentazioni del dio solare Ra e del dio della morte-resurrezione Osiride. Grazie al regime sintetico simboleggiato dal dio lunare Thot, essi saranno sempre considerati come complementari.

Gli Egizi non crearono una struttura intellettuale astratta per rappresentare la loro immagine del mondo, ma serbarono un atteggiamento pragmatico riguardo

[40] J. C. Goyon, *Les dieux gardiens et la genèse des temples*, IFAO, Il Cairo 1985, p. 117.

[41] Henri Frankfort, in *La Royauté et les Dieux*, Payot, Paris 1951, pp. 199-288, delimita tre sfere di manifestazione divina o del sacro: quella della creazione, o solare, quella della resurrezione, o della terra, e quella della procreazione, insistendo particolarmente sull'uso contemporaneo fatto in Egitto di queste tre serie d'immagini, nelle quali si intuisce la manifestazione dei tre regimi dell'immaginario, rispettivamente il regime diurno, il notturno mistico e il notturno sintetico.

alla loro ontologia, usando concetti che erano stati in grado di assumere e che sostenevano la loro propria vita. E. Hornung rende loro questo omaggio: «la civiltà egizia è indubbiamente la sola ad aver integrato il non-esistente e il suo potenziale creativo in modo così perfetto nel suo sistema di vita, accettando il non-esistente senza caderne vittima. È forse qui la fonte della creatività, dell'equilibrio e del senso della misura di questo popolo, che ritroviamo in tutte le manifestazioni della sua cultura e che colpiscono in modo particolare al confronto con le diverse culture della stessa epoca»[42].

«Si capisce perché gli Egizi non costruissero mai un sistema teologico chiuso e non producessero mai una definizione normativa della natura di una divinità, salvo durante l'epoca amarniana. Tutto ciò che è fissato in modo dogmatico si taglia fuori dall'esistente e in definitiva si ritrova in conflitto con la realtà»[43].

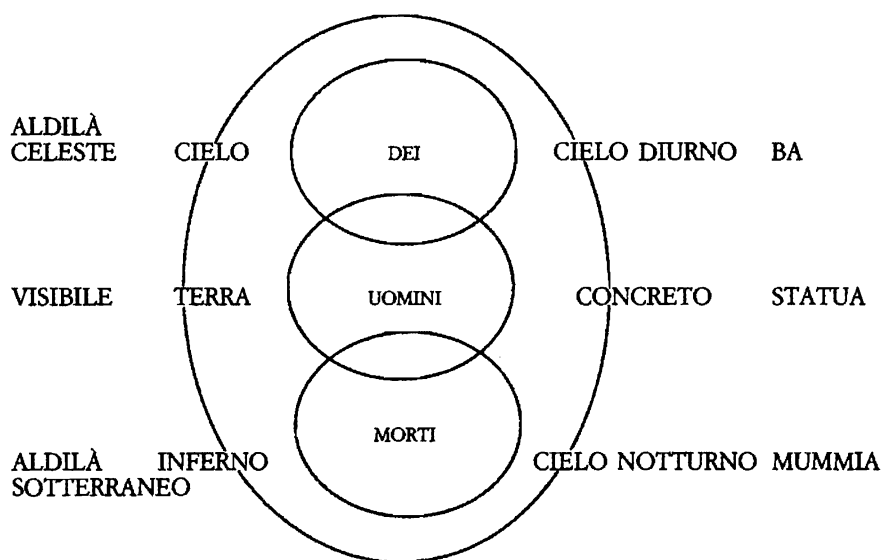
I due livelli dell'esistenza, ordine cosmico e ordine naturale

È singolare che i nomi delle divinità cosmiche egizie, contrariamente a quelli degli dei greci, non corrispondano ai nomi degli elementi del cosmo che esse impersonano. La terra è T', ma il dio della terra è Geb, e il cielo è PT, ma la dea del cielo è Nut; il dio solare Ra non corrisponde ai termini che designano il dio solare JTN, e la luna si chiama J'H, mentre i due primi dei della luna sono Thot e Konsu. Queste distinzioni fra i nomi (ossia l'identità divina) e i fenomeni, dovrebbero metterci in guardia contro la tendenza a qualificare affrettatamente una divinità come «dio della Luna» o «dio della Terra». La natura delle divinità cosmiche egizie è molto più ricca e varia[44].

Piuttosto che personificare gli elementi naturali della creazione (l'aria, l'acqua, il fuoco), gli Egizi personificano i concetti generali dell'abbondanza e delle sue cause, oppure il contrario (l'inondazione, la siccità, la piena). C'è, beninteso, un numero notevole di divinità del fuoco, ma non un dio del fuoco, né un dio dell'acqua (il Nilo non è personificato, ma lo è la sua piena). Gli elementi come l'aria e la terra sono rappresentati da varie divinità, che tuttavia non sono «la divinità di...»[45].

In realtà, gli Egizi hanno distinto, da una parte, un ordine cosmico, fonte del soprannaturale invisibile e nascosto agli uomini, responsabile dell'ordine del mondo e del suo equilibrio, situandolo nel cielo dell'esistente, e, dall'altra, l'ordine naturale profano, quello dei fenomeni e delle cose concrete, osservabili, situato sulla terra e per sua propria natura soggetto all'usura.

[42] E. Hornung, *op. cit.*, p. 167.
[43] *Ibid.*, p. 168.
[44] *Ibid.*, p. 57.
[45] *Ibid.*, p. 67.

Schema 4:

Così l'esistente è suddiviso in cielo e terra, sacro e profano, invisibile e visibile. Il divino costituisce un mondo in margine al nostro, non mischiandovisi che in casi eccezionali[46]; beninteso, questa è la concezione del clero, per il quale il divino era appunto un mondo al di fuori del nostro, ma era una concezione in contrasto con quella della gente comune, che, nella propria religione popolare, sentiva il divino in ogni cosa, costantemente presente attorno a sé e strettamente legato alle preoccupazioni della vita di tutti i giorni; ciò farà nascere fin dalla più remota antichità una religione di geni, angeli e demoni popolari, in margine alla religione magico-rituale dei templi.

Gli dei egizi non si mescolano comunemente con gli abitanti della terra; non è possibile incontrarli che nelle regioni liminali, dove il loro mondo e quello dell'umanità entrano in contatto (isola lontana, *naos*, visione, sogno, deserto, naufragio, morte, ecc.)[47]. Gli dei appartengono dunque ad un'altra sfera dell'esistenza. Benché siano rappresentati in statue e la loro potenza incarnata in animali sacri, la loro residenza naturale è sempre il cielo diurno o notturno.

Gli Egizi vedevano intorno a sé innumerevoli immagini di divinità, ma non incontravano gli dei stessi che in circostanze eccezionali. La prima dimora degli dei che ci sia possibile discernere è il cielo[48].

46 D. Meeks, *Génies, anges et démons*, Seuil, Paris 1971, p. 58.

47 E. Hornung, *op. cit.*, p. 115.

48 *Ibid.*, p. 207.

L'aldilà del cielo è completato, nel testo dei Sarcofagi, da quello degli inferi. Generalmente, il termine terra, nel suo contesto, va inteso nel senso di inferno[49].

Il Ba (o identità divina, la sua vera forma) degli dei è nel cielo, il suo cadavere (mummia) negli inferi, e la sua immagine (statua) sulla terra. Così la divinità è considerata presente nell'insieme del mondo ordinato della creazione, ma sotto forme e modi differenti[50].

Il regno preferito degli dei è quindi il cielo. Gli inferi sono un luogo di soggiorno secondario e temporaneo, in cui il Ba e il Corpo si uniscono tutte le notti. Sulla terra, tuttavia, gli dei vivono solo nelle immagini, nel Re come immagine degli dei, nelle immagini cultuali dei templi e negli animali, nei vegetali e negli oggetti sacri. Ma per gli Egizi un'immagine non è solo un'immagine. Essa costituisce una realtà e una presenza fisica. Il tempio è un cielo in terra, contiene l'immagine efficace del dio e può anche servirgli come residenza. È possibile rivolgersi al dio nel suo tempio sulla terra in ogni momento, anche se il suo vero regno si trova nel più alto dei Cieli. Gli Egizi ritenevano un essere umano in grado di ricevere un dio nel cuore e offrirgli un luogo dove risiedere.

Secondo la teologia di Menfi, gli dei vennero da Ptah, «la collina primordiale, la terra che si solleva». Tutto quanto esiste trova origine, secondo la sezione cinque del testo della teologia menfita, nelle concezioni dello spirito (cuore di Ptah), che furono oggettivate (attualizzate) venendo pronunciate dalla sua «lingua». In questo processo creatore, gli dei, uno dopo l'altro, giunsero all'esistenza e, attraverso loro, Ptah sviluppò l'universo visibile e invisibile, tutte le creature viventi e così pure la giustizia, le arti, ecc. Questa enunciazione, inoltre, conferisce al mondo dei fenomeni il carattere di un ordine stabilito (da Maat), valevole in ogni tempo. Le città e i santuari d'Egitto fanno parte di quest'ordine (devono essere infatti l'immagine quaggiù dell'ordine cosmico e favorirne, oltre alle funzioni, il mantenimento).

L'ultima frase della sezione chiude il cerchio: mentre all'inizio si diceva che gli dei vennero da Ptah, come concezione oggettivata del suo spirito (cioè inventati, immaginati da Ptah, quindi creature mentali o di esistenza mentale, astratta, invisibile), la fine della sezione fa «entrare» questi dei «nel loro corpo» (statue di materiali vari, pietra, metallo o legno, provenienti dalla terra, ossia sempre da Ptah)[51].

Gli dei si manifestano sul piano concreto grazie ai templi e alle statue, o a luoghi di ierofanie. L'uomo, invece, «passa» all'*Immaginale* mediante principi non osservabili (Ka, Ba, ecc.), di cui il Faraone è l'immagine transumanata, poiché rappresenta l'uomo possessore di un Ka Divino.

49 *Ibid.*, p. 208.

50 *Ibid.*, p. 209.

51 H. Frankfort, *op. cit.*, pp. 55s.

La differenza fra gli uomini e gli dei sta nella rispettiva capacità di risiedere più a lungo su di un piano o sull'altro.

Il piano naturale degli dei è l'immaginale, quello degli uomini il concreto. Ma l'uomo costituisce la sua Realtà con componenti dei due piani — appunto come l'Egitto terrestre è la copia dell'Egitto Celeste o immaginale. Come i morti visitano il regno degli dei (con le loro componenti immaginali), così gli dei visitano gli uomini.

Attraverso statue, pietre o animali, la potenza degli dei può manifestarsi sulla terra. Pietre e animali non sono sacralizzazioni di una specie o di una sostanza, ma, come si ritiene, ospitano una forza soprannaturale (un eccesso di energia) che permette loro di esprimere la presenza della divinità in terra. Attraverso il Faraone, e attraverso i Sacerdoti-Iniziati e i morti, l'uomo si esprime e partecipa del mondo degli dei.

Gli dei — risiedendo nel mondo immaginale — vengono percepiti sul piano concreto come «rappresentazioni delle energie diffuse nella natura, che risiedono nel cielo, ma che si manifestano nel reale (concreto) ovunque esse si concentrino abbastanza per agire e per divenire visibili: in un albero, in un animale, nel Nilo, in un astro o anche in un'immagine»[52].

Così, allo stesso modo che l'uomo è costituito di componenti immaginali e concrete, anche gli dei partecipano di questi due piani[53].

Dai testi menfiti si può constatare che l'universo si suddivide in visibile e invisibile, terra e cielo, mondo mentale, retto dall'immaginazione e dalla volontà, e mondo concreto, ossia quello dell'osservabile, della sostanza e dei fenomeni che lo reggono.

Ptah, dando con la sua parola un corpo agli dei, instaura il primo rito, quello dell'attualizzazione del divino in terra. La collina primordiale, simboleggiata dalle piramidi, attualizza, dà forma alle virtualità che il pensiero creatore di Ptah estrae dal Nun. La prima formalizzazione sarà quella del sole che, sorgendo dalla collina primordiale, completa il processo della creazione e diviene la seconda potenza vitale, dopo il Nun impersonato sulla terra dalla piena del Nilo. Il sole porta la luce, permette di vedere e quindi conoscere veramente le cose. L'universo differenziato, così come noi lo conosciamo, potrà finalmente esistere.

«E così Ptah si riposa (o fu soddisfatto) dopo aver fatto tutte le cose e tutte le parole divine»[54]. Da questo momento, attraverso la dinamica degli dei originati da Ptah, si esprimeranno l'equilibrio e i rapporti armoniosi che preservano per sempre l'ordine cosmico (Maat), garanzia della preservazione dell'esistenza.

Gli esseri umani evolvono in un mondo in cui gli dei esercitano un'attività invisibile, ma potente[55]. Ma la potenza di questi dei non è assoluta; essi non

[52] P. Derchain, *op. cit.*, p. 325.
[53] F. Schwarz, *op. cit.*, pp. 158-68.
[54] H. Frankfort, *op. cit.*, p. 58.
[55] E. Hornung, *op. cit.*, p. 180.

giungono mai a un controllo assoluto degli avvenimenti in un universo dinamico, in cui le cose si ricostruiscono incessantemente sotto la minaccia, come abbiamo visto, interferenziale, permanente, in ogni tempo e luogo, del Nun.

C'è sempre uno spazio, quindi, per l'iniziativa umana, che, nell'antico Egitto, non è mai subordinata a un equivalente dell'*in sha Allah*, «alla volontà di dio»[56]. L'Egitto non si è mai abbandonato a una visione nichilista o fatalista.

Incapaci di trascendere i confini dell'esistenza, gli dei non sono all'origine dell'ingiustizia e del male nel mondo, poiché questo, come abbiamo visto, riguarda il non-esistente, che è più antico degli stessi dei. Gli dei esercitano la potenza per combattere il male e lo scacciano costantemente e con tutta la loro forza dal mondo esistente.

Gli dei possono essere terribili, pericolosi, possono incutere timore, come gli Herukas tibetani, ma sono incapaci di fare il male. È soltanto l'uomo che, con la sua paura, può sentirsi minacciato e credere che gli si voglia male.

IV. L'UNIVERSO DEL RITO

Il faraone, intermediario fra cielo e terra

Il faraone, come re-sacerdote, assume il ruolo di intermediario fra l'umanità e gli dei, fra il cielo e la terra. È lui il vincolo che unisce i due aspetti dell'esistenza osservabile, concreta, e di quella invisibile, immaginaria.

Per le società tradizionali, tutto ciò che aveva un significato era inserito, incrostato nella vita del cosmo, e il re, appunto, aveva la funzione di mantenere l'armonia di questa integrazione... La monarchia in Egitto restava il mezzo col quale le potenze della natura penetravano nel corpo politico per far fruttare l'impegno umano[57].

Sotto le prime dinastie, il re è soprattutto il giudice supremo che troneggia sul suo piedistallo, sul suo castello-trono, è la dea Maat, si identifica con l'immagine dell'Atum-Ra creatore, è la sua ipostasi a livello visibile.

Il faraone è la prima rappresentazione del dio creatore, non è espressione di una divinità particolare, ma l'immagine degli dei sulla terra. Il re, come figura cultuale di un dio, vive normalmente nel suo palazzo, nascosto e separato dal popolo, ma quando ne esce e «diventa manifesto» ai sudditi, attorniato dai simboli del potere e della protezione, è il *deus praesens* per gli uomini che lo adorano con gioia, poiché sentono in lui la presenza del dio creatore[58].

[56] *Ibid.*, p. 194.
[57] H. Frankfort, *op. cit.*, p. 59.
[58] E. Hornung, *op. cit.*, p. 125.

«Ma il faraone, in quanto persona, può essere l'immagine del creatore, non una manifestazione. Da vivo, non è oggetto di culto, differendo perciò da un'immagine di culto vera e propria o da un animale sacro. Vengono invece venerate le sue statue, considerate immagini divine, che del faraone hanno solo la testa per attualizzare in un luogo e in un tempo precisi la potenza del creatore. La persona del faraone diventa divina allorquando, attraverso la morte, «la sua immagine», cioè il suo corpo, viene ritualizzata, mummificata, trasfigurata in Osiride[59].

La doppia appartenenza, divina e umana, del re, ne fa l'intermediario fra i due mondi e l'universo esistente. È la spina dorsale della società egizia, il pilastro verticale che unisce cielo e terra e fa regnare Maat sulla terra. Egli appare come il grande regista della geografia sacra dell'Egitto.

La sua prima funzione è quella di assicurare, mediante il rito, il mantenimento e la creazione dell'ordine cosmico[60].

Se la cosmogonia è l'avvenimento più importante poiché, secondo H. Franckfort, rappresenta il solo cambiamento reale, cioè l'emergere del mondo, allora, come dice M. Eliade, la stessa fondazione dell'Egitto unificato dal faraone Menes equivale a una cosmogonia.

Al momento delle cerimonie d'incoronazione, non è l'impresa di Menes a venir commemorata, ma il rinnovamento della fonte creatrice presente nell'avvenimento originale. Il faraone, dio incarnato, instaura un mondo nuovo, una civiltà infinitamente più complessa e superiore a quella dei villaggi neolitici. Era essenziale assicurare il mantenimento di quest'opera, eseguita su un modello divino, in altre parole, evitare le crisi suscettibili di scuotere le fondamenta del nuovo mondo. La divinità del faraone costituiva la garanzia migliore. Poiché il faraone «era immortale», la sua morte significava solo traslazione al cielo. La continuità di un dio incarnato con un altro dio incarnato e, per conseguenza, la continuità dell'ordine cosmico e sociale era assicurata[61].

Poiché l'ordine sociale è un aspetto dell'ordine cosmico, si capisce come, per gli Egizi, la monarchia esistesse fin dall'inizio del mondo. Essa è l'agente efficace che rende sacro il profano e lo fa dunque partecipe dell'ordine divino.

Con questa capacità di reintegrare coscientemente il profano nel sacro, il re-sacerdote ricongiunge il popolo alle potenze delle origini.

Il faraone manifesta il sacro edificando il tempio, considerato come una miniatura dell'universo, o costruendone la scalinata o la scala (le piramidi), che uniscono il divino all'umano. «Io mi sono purificato sull'altura — proclama il faraone — dove si purifica Ra, e costruirò la scalinata, innalzerò la scala»[62].

59 *Ibid.*, p. 126.

60 F. Schwarz, *op. cit.*, p. 23.

61 M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1976, I, p. 98 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1979-1983).

62 *Testi delle Piramidi*. Sp 142. Vedi C. Jacq, *Pouvoir et sagesse*, p. 46.

Funzione del rito o attualizzazione del sacro

Mediante il rito si mettono in movimento, o piuttosto si organizzano, le componenti del Reale.

Il rito abolisce interamente la realtà statica e lineare, che a quel punto diventa paradossale. L'emergere della «tutt'altra dimensione» sul piano concreto e naturale dell'esistenza è possibile se l'officiante del rito «si mette» dall'«altra parte», se cioè è capace di far affiorare dal corpo la propria natura trasfigurata, in grado di salire al Cielo.

Il sacerdote egizio sale al Cielo a mano a mano che percorre il Tempio, piano inclinato che lo porta verso l'orizzonte, da cui emerge la statua Divina nel *naos*.

All'orizzonte, cioè sulla soglia o linea immaginaria che separa e riunisce i due mondi, egli incontra il Dio.

Non dimentichiamo appunto che, per gli Egizi, l'orizzonte separa i mondi.

Il Sole muore all'orizzonte occidentale — che separa il mondo dei vivi da quello dei morti — e rinasce all'orizzonte orientale — che separa ancora i morti dai vivi, o gli dei dagli uomini.

Il rito non può essere efficace che all'orizzonte, fra un mondo e l'altro, e in un tempo situato fra i due, cioè all'alba o al crepuscolo.

Il rito attualizza, alla soglia dell'esistenza, le virtualità divine sulla terra.

La «ritualità» è il denominatore comune del «divino»[63].

È «dio» tutto ciò che viene introdotto in questo stato dal rito e dal rito vi è mantenuto.

La nozione stessa di pantheon assume qui il suo significato più ampio. Esso non è chiuso in se stesso, non è esclusivo; non è un modo di raggruppare i «nostri dei» per separarli dagli «dei altrui». Ma gli Egizi, essendo gli «uomini» per eccellenza, la cui lingua è «parola divina», sono, fra tutti i popoli, i soli a poter nominare e ritualizzare gli dei nella forma più adeguata; essi soli sanno che occorre edificare le dimore divine per l'eternità. Davanti al santuario in rovina, perché non costruito in muratura, uno zelante funzionario che cura la ricostruzione dei luoghi sacri, constata: «...l'eternità non era stata prevista; questo lavoro (cioè, il modo come il tempio era stato costruito) è simile a ciò che fa lo straniero, che non ricorda nulla circa la perennità». Poiché sa costruire e venerare, l'Egitto è «il tempio del mondo intero», «il paese di tutti gli dei, che ivi sono riuniti».

Il permanere del rito è indispensabile per la durata dello stato divino e per la sua attualizzazione. In un certo senso il rito è la vita stessa.

La creazione è una messa in ordine. La fine del mondo è, per gli Egizi, la fine di quest'ordine e il ritorno al caos originario. Una perturbazione nei riti comporta una perturbazione dell'Universo. La cessazione dei riti riporta gli dei alla loro

[63] D. Meeks, in «Revue de l'Histoire des religions», 1988, p. 430.

virtualità; l'ordine si disfà e il demiurgo ritorna al caos per fissarvisi. Questa assenza «uccide» in qualche modo la «ritualità» del dio e lo dissolve. Rendere il culto a un dio significa consentirgli di attualizzarsi.

Il rito diventa allora il garante dell'esistente.

Riti di conservazione e rinnovamento del mondo

All'alba di ogni mattino, ossia al momento del rito quotidiano, il faraone reca alla statua divina nel *naos* due offerte: l'occhio di Horus e la piuma di Maat. Con questo gesto egli restituisce, nel momento in cui la creazione ritorna allo stato della «prima volta» (l'alba), le due funzioni cosmiche che il demiurgo gli ha trasmesso per la sua missione sulla terra: la capacità di ricostituire nella pienezza originale le cose intaccate dall'usura del tempo, simboleggiata dall'occhio protettore, e la capacità di conservare, d'instaurare l'ordine del mondo, simboleggiata dalla piuma.

Dunque, il faraone rende alla divinità ciò che essa gli ha dato, provando così la propria capacità di far circolare le funzioni cosmiche fra questo mondo e quello delle origini. Il circuito di energia poteva quindi perpetuarsi, il legame fra cielo e terra non si spezzava. Così facendo, il faraone diveniva ogni giorno l'immagine divina sulla terra.

I riti quotidiani, o riti di conservazione del mondo, si svolgono seguendo l'asse del tempio, o l'asse dell'emergere del dio, secondo un percorso ascensionale che permette di riunire le tre parti del tempio: il cortile, la sala ipostila e il *naos*. Così, l'asse del tempio viene animato dall'addentrarsi dell'officiante.

Il faraone è anche responsabile di un altro rito segreto, quello della festa del Nuovo Anno, che collega i tre piani del tempio, cioè la cripta (mondo dei morti), il pianterreno (mondo dei vivi) e la terrazza (mondo degli dei). Qui è l'asse verticale del tempio a venir attivato mediante la salita e la discesa dell'officiante. Salita e discesa vengono effettuate a livello della sala ipostila, dunque nella zona mediana.

Il celebrante trae fuori dalla cripta le immagini sacre per portarle sulla terrazza, dove vengono nuovamente insufflate con le potenze solari. Il suo percorso verticale ricongiunge i tre mondi dell'esistenza e rende possibile una nuova «creazione» dell'universo.

Col nuovo anno incomincia la crescita del Nilo, ossia il ritorno delle acque della genesi. È un periodo di eccesso di energia, come ogni epoca di creazione, e tutte le energie convergono verso la statua del dio. La festa dell'anno nuovo è dunque legata al rinnovamento dell'incarnazione delle potenze divine sulla terra[64].

Altri riti sono pubblici e fanno parte della vita ufficiale e pubblica del dio, come le processioni sacre e le consultazioni oracolari che il dio stesso concede al popolo.

[64] F. Schwarz, *Question de Géographie Sacré et Initiation*, Albin Michel, Paris 1988, p. 58.

Altri ancora, come la Ierogamia e la Festa del Rinnovamento, la Festa Opet a Luxor, o la Festa dell'Anno Nuovo, sono misti.

Questi riti pubblici animano i miti e riguardano la loro funzione cosmica.

Esistono poi i riti funebri, che permettono il «passaggio» e la ricostituzione della personalità umana nell'aldilà, fino alla sua divinizzazione.

Interazione del concreto e dell'immaginario

Il significato del rituale è anzitutto quello di evocare l'influenza del concreto sull'immaginario e viceversa.

«La conseguenza necessaria è naturalmente che l'officiante possa anche muoversi sul piano della rappresentazione (immaginazione-Creazione simbolica), sotto pena di rimanere del tutto estraneo al mondo degli dei»[65].

Così il rito, l'officiante-faraone e il tempio, «rappresentazione ridotta dell'Universo in questo mondo», partecipano tutti e tre delle due nature.

«Tuttavia, per distinguersi da un'azione qualsiasi, il rituale deve ancora essere sotteso dal Mito»[66], di cui è l'attualizzazione nel mondo dei fenomeni e che opera per annullare l'usura del tempo.

Gli Egizi hanno stabilito relazioni sintetiche e concettuali fra i due aspetti dell'universo:

CONCRETO	IMMAGINE/SIMBOLO	IDEA/PENSIERO
Terra	Tempio	Cielo
Uomini	Faraone	Dei
Fenomeni	Rituale	Miti

Il trittico Tempio-Faraone-Rituale costituisce le Immagini-simbolo indispensabili alla Geografia Sacra Egizia. Senza di esse, l'articolazione e le convergenze dei piani sono impossibili; i due aspetti del mondo diventano mondi paralleli.

Il Tempio, il Faraone e il Rituale agiscono come «Centri», o assi, attraverso i quali le dimensioni convergono e si trasmutano.

La natura stessa del rituale egizio consiste nella presa di coscienza della dinamica universale come conseguenza della rappresentazione, ossia dell'attivazione dell'immaginazione creatrice mediante gli atti e il pensiero.

Questa dinamica è concepita come un circuito di reazioni, un cerchio vitale che riunisce gli aspetti dell'Universo. Pensiero-Immaginazione e concreto-sensibile si rimandano reciprocamente la propria immagine; essi sono interdipendenti, come la vita e la morte, il giorno e la notte, l'uomo e la donna, ecc.

65 P. Derchain, *op. cit.*, p. 329.

66 *Ibid.*, p. 330.

Se inseriamo nel circuito proposto da Derchain[67] le componenti della personalità umana, otteniamo il diagramma rappresentato più avanti. Questo circuito di corrispondenze e di connessioni ci informa sul modo in cui gli Egizi collegavano il mondo concreto al mondo immaginale e viceversa. L'Egizio aveva compreso che per agire efficacemente nel mondo concreto (per esempio, sui fenomeni naturali come la siccità), occorreva porsi a livello delle cause di questi fenomeni, alla loro origine, quindi sul piano degli dei, il piano immaginale.

Per potervi giungere, doveva attivare parallelamente la serie delle componenti e quella della natura e degli dei. Ad ogni tappa del percorso, l'operatore doveva attivare in modo preciso determinati aspetti di se stesso, che dovevano trovarsi in risonanza simpatica con le componenti naturali e divine.

L'uomo, architetto del proprio spazio sacro

Per essere efficace, questo itinerario non va fatto in modo meccanico, ma deve parteciparvi in pieno la coscienza dell'uomo. Per esercitare una reale influenza sul mondo concreto, l'uomo è costretto a investire se stesso, deve diventare partecipe cosciente del funzionamento dell'universo. Deve acquistare coscienza della risonanza o simpatia fra lui stesso, la natura e gli dei.

Per esempio, partiamo dal mondo concreto, da uno spazio profano in cui si verificano i fenomeni. Questo mondo concreto è rappresentato nell'uomo dal suo corpo fisico, oltre che dal regno delle ombre, vale a dire da tutte le proiezioni che il mondo concreto realizza in lui.

Come abbiamo visto, fintanto che l'uomo resta nel proprio spazio naturale, non ha alcuna possibilità di agire realmente. Non può che subirne gli effetti. Se vuole avere un controllo sul mondo concreto, deve agire su questo mondo concreto, ossia creare.

Ora, l'atto creatore per eccellenza è l'architettura. Con l'atto della costruzione del tempio, l'uomo obbliga la materia ad obbedirgli, visto che la plasma, ma la plasma secondo una struttura che è a immagine dei principi che reggono il mondo. Egli permette dunque alla materia di qualificarsi. Contemporaneamente, mette in azione l'Immaginazione e il cuore, sede della memoria e dell'Immaginazione, mentre la personalità del dio gli serve come fonte delle forme.

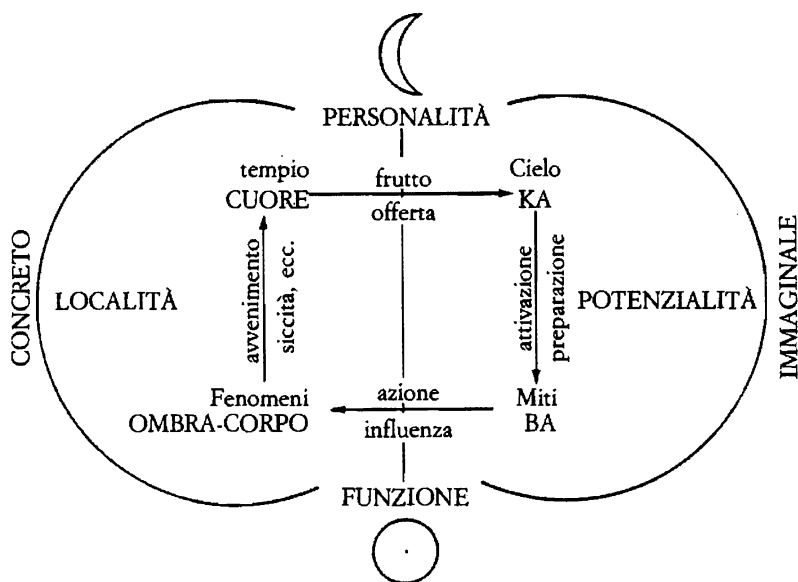
Per il momento, l'uomo ha creato uno spazio sacro, a immagine del divino, separandolo dallo spazio naturale o profano. Ha creato un rifugio, ma resta ancora alla mercé dei fenomeni esterni. Non ha ancora acquisito potere sul mondo circostante. Se l'uomo egizio fosse rimasto a quel punto, il mondo immaginale sarebbe rimasto per lui fonte d'ispirazione, ma non sarebbe stato mai una fonte di rinnovamento.

[67] P. Derchain, *Anthropologie*, in *Dictionnaire des Mythologies*, pp. 46-50.

Ora, proprio a questo punto appare la possibilità di creare una seconda serie di simpatie per poter comunicare col cielo, ossia col mondo immaginale. Il passaggio dal mondo concreto al mondo immaginale non può effettuarsi senza un eccesso di energie, proprio come l'atto creatore proviene da un sovrappiù di energia del Creatore.

Questo sovrappiù di energia è concretamente rappresentato dall'offerta, che apporta l'energia necessaria al passaggio. Perciò l'offerta è un rapporto col Ka. Infatti, il passaggio al piano immaginale non può realizzarsi col corpo fisico, ma col Ka, il corpo energetico dell'uomo.

Inoltre, il Cielo è il Ka del mondo; così si producono delle analogie fra l'uomo, la natura e gli dei, che provocano il passaggio auspicato.

ORDINE - FORMA

VITA - VERBO[68]

Una volta nel cielo-matrice (nel mondo immaginale), l'operatore viene a trovarsi nel mondo della Potenzialità, dove risiedono tutte le forme allo stato latente.

Prima di poter agire nel mondo concreto, deve scegliere una forma, ossia scegliere e formalizzare una potenza a seconda del fenomeno da padroneggiare.

[68] F. Schwarz, *op. cit.*, p. 210.

Deve individuare le forze. Sceglierà il Mito, il modello esemplare di ogni atto creatore. A questo punto deve dar prova di discernimento; egli attualizza il suo *Bai*, che rappresenta l'individualizzazione, ma soprattutto la mobilità della coscienza. Infatti il *Bai* riunisce il mondo dei morti a quello dei vivi; è il *Bai* che porta al defunto il ricordo dei cari rimasti nel mondo dei vivi. Abbiamo anche visto, a proposito della festa dell'Anno Nuovo, che il *Bai* della divinità discende sulla statua, collegando così il mondo immaginale degli dei col mondo concreto.

Per poter passare dal mondo del mito al mondo concreto occorre fare un altro sacrificio, un'altra offerta. Ma questa non può più essere un'offerta concreta, come quella che ha permesso il passaggio dal mondo concreto a quello immaginale. L'officiante deve fare l'offerta di se stesso, ossia immedesimarsi nell'atto in modo totale.

L'offerta concreta, infatti, è frutto della volontà dell'officiante. Allo stesso modo che il frutto dell'albero può considerarsi il risultato della volontà dell'albero, o il figlio il risultato della volontà dei genitori, l'offerta realizzata dall'officiante è un'energia ottenuta con la volontà; così come i contadini, quando offrivano un tempo le primizie agli dei, offrivano il frutto concreto della loro volontà.

L'offerta da farsi, per poter passare dal piano immaginale al piano concreto, dev'essere perciò un'offerta di «frutti» del piano immaginale, dunque di forme e di principi. Ma, per attivare queste forme e questi principi, l'officiante non può offrirli come se gli fossero estranei: deve essere lui stesso il frutto, deve dare se stesso in offerta. Sta qui la condizione essenziale perché la Geografia sacra sia un vero legame operativo fra i diversi piani dell'universo.

Questo schema di rappresentazione e di funzionamento del reale ci permette di capire che esistono due specie di «passaggi» indispensabili alla dinamica di questo circuito: un passaggio «verticale» (ascesa o discesa) all'interno del piano concreto o del piano immaginale, e un passaggio «orizzontale» fra i due piani medesimi. Questo stesso circuito globale è riprodotto nel percorso rituale del faraone nel tempio, con i vari riti di conservazione, di rigenerazione e di passaggio.

V. INIZIAZIONE, CONDIZIONE DELL'EFFICACIA DEL RITO

Come si è visto in precedenza, perché il rito fosse efficace, l'officiante doveva «elevarsi al cielo», quindi superare i limiti della condizione umana.

Era dunque indispensabile che fosse stato previamente «introdotto» nel mondo degli dei, così come lo fu, all'origine dei tempi, Horus figlio di Osiride, creatore della monarchia e loro archetipo comune, vale a dire che l'officiante doveva farsi iniziare, quindi vivere un rito di passaggio, d'iniziazione.

Mircea Eliade definisce l'iniziazione «una mutazione ontologica del regime esistenziale. Alla fine delle prove, il neofita è diventato un altro»[69].

[69] F. Schwarz, *Initiation aux Livres des morts égyptiens*, Albin Michel, Paris 1988, p. 171.

Per la sua funzione di re-sacerdote e per la sua duplice natura d'uomo e di dio, il faraone appare ai viventi come il personaggio a cui i riti sono principalmente destinati. Ma, come nota assai bene Jean-Marie Krutchen[70], il termine «introdurre» (*bsi*), usato nei testi egizi per designare l'iniziazione, è anche associato ad altri uomini che durante la vita accedono all'iniziazione, specialmente i «profeti» e il visir, sostituti del faraone. I primi, come sacerdoti davanti alla statua sacra, al momento dei riti di conservazione e d'incorporazione delle forze cosmiche, il secondo in quanto esercita il governo del mondo.

Così, sacerdoti e visir attualizzano, ripetendole all'infinito, le due funzioni del re-sacerdote: far regnare Maat in terra e farla risalire al cielo (mediante l'offerta). Soli iniziabili, in Egitto, sembra siano coloro che occupano posti di responsabilità nella gestione di Maat.

Dunque, lo scopo dell'iniziazione sacerdotale, in questo contesto così tipicamente egizio di interdipendenza fra uomini e dei, era quello di formare questo individuo capace di sostituirsi nella pratica al faraone per «far salire Maat al suo Signore», vale a dire, poiché «offrire Maat» alla divinità rappresenta il rito supremo che riassume tutti gli altri, supplire il re in tutti i suoi atti cultuali[71].

L'iniziato appare come un essere «giustificato», un *Maâkherou,* espressione soprattutto riservata ai defunti che, messi alla presenza della bilancia di Maât, difendevano la loro causa con una fede senza debolezze.

Per Alexandre Moret questa formula riassume un potere miracoloso dei vivi e dei morti, divinizzati dai riti. *Maâkherou* appare come la voce creatrice, che, con la voce produttrice delle offerte *Perkerou,* assicura al candidato capace di emetterle la trasfigurazione in dio e la loro permanenza in questo stato[72].

Accanto ai riti in cui si formulava l'adorazione quotidiana degli dei, i templi egizi conoscevano cerimonie di carattere più speciale, di significato riservato a un'élite di sacerdoti e di spettatori, celebrate in edifici isolati, in certe date o in ore diverse da quelle del normale culto. Il loro nome in lingua egizia è *seshtau,* «misteri», e *akhut,* che ha il significato vago di «cose sacre, gloriose, proficue».

Sheta è legato all'ideogramma BS, che rappresenta un pesce provvisto di due gambe, immagine del cammino nel trascorrere della vita, simboleggiato dal Nilo[73].

Così pure, nella stragrande maggioranza dei casi, il verbo *bs(i)* sembra dovuto al «paio di gambe in cammino» sormontate dal «pesce»[74], inclinato verso l'alto, simbolo di ciò che si rovescia nel Nun e ne fuoriesce. Il verbo *bs(i)* ha due significati: quello di immettere e quello di sgorgare.

70 J-M. Krutchen, *op. cit.*

71 *Ibid.*, p. 176.

72 F. Schwarz, *op. cit.*, p. 173.

73 B. de Rachewiltz, *Egypte magico-religieuse,* Boringhieri, Torino 1961, p. 117.

74 *Ibid.*, p. 147.

In pratica, *bs(i)* ritorna a passare da un ambiente, generalmente liquido, rinchiuso, oscuro, a un altro, aereo, luminoso, che verrà perciò considerato superiore (...). Questo verbo si applicherà quindi, per definizione, a un «passaggio» fra due mondi violentemente contrastanti e implicherà, inoltre, un'idea di trascendenza (...). Questi mondi opposti, fra i quali avverrà tale «traversata», sono:
— quello del caos e quello della creazione — quello dei morti e quello dei vivi — quello degli uomini e quello degli dei — quello del profano e quello del sacro[75].

Passaggio dal mondo profano al mondo sacro

Lasciare il settore profano, di norma accessibile a tutti, per penetrare negli appartamenti segreti degli dei, equivaleva perciò, nella concezione egizia, a oltrepassare i limiti che separano il mondo degli uomini da quello celeste, degli dei[76].

Il rito di «introdurre il re», conosciuto fin dalla più remota antichità, corrisponderebbe quindi praticamente al «passaggio» dell'officiante (nel caso specifico, il «profeta»), sostituto del re, da settori del tempio ancora accessibili al profano, alla parte strettamente riservata del santuario. In realtà, sappiamo che, celebrando questo rito, che si svolgeva solo in occasione delle principali festività del calendario egizio, il «profeta» di turno era oggetto di una completa ri-consacrazione, consistente in una doppia purificazione, seguita dall'incoronazione come «nuovo Horus»[77].

Di conseguenza, per accedere alla divinità e assicurare quindi il servizio quotidiano, non era sufficiente la pulizia corporale dell'officiante, benché indispensabile. Era anche necessario che il «puro» venisse (introdotto) presso il dio, così che, una volta «ammesso» nel mondo celeste, potesse servire il suo augusto Ka[78].

Il profeta, o padre divino, non è un «semplice puro», o «sacerdote *uab*». È un essere trasceso, trasfigurato interiormente.

Esistono dunque due cleri nel tempio di Ammone a Karnak, uno iniziato, abilitato ad entrare nella cinta sacra, o santuario del tempio, e l'altro non abilitato ad eseguire gli atti del culto, ma incaricato di condurre e conservare le barche-tabernacolo del dio, al momento della sua uscita nel mondo profano. Questa seconda categoria di sacerdoti sembra semplicemente soggetta alla regola della purezza fisica e morale, ma non a quella della trasmutazione ontologica dell'essere, che in Egitto, per i comuni mortali, non poteva ottenersi che dopo la morte.

[75] *Ibid.*, p. 149.
[76] *Ibid.*, p. 163.
[77] J-M. Krutchen, *op. cit.*, p. 166.
[78] *Ibid.*, p. 176.

Effetti fondamentali del passaggio su colui che viene «introdotto» al mondo superiore: illuminazione e trasmutazione

Sostanzialmente, l'introduzione-iniziazione sacerdotale non differisce gran che da quella del re quando sale al trono. In entrambi i casi si tratta di «far passare» un individuo dal mondo sensibile, il nostro, al mondo sovrasensibile degli dei. Attraverso la successiva illuminazione, ha luogo una modificazione di stato, al fine di creare degli esseri trascendenti, provvisti quindi della possibilità di agire nei due universi[79].

Questo «passaggio» provoca in chi lo subisce due effetti: l'illuminazione mediante la rivelazione improvvisa di un universo superiore, inaccessibile ai comuni mortali, e la trasmutazione in un essere divino[80].

Da un lato, siccome un mondo non è mai sensibile e percepibile se non per quanti ne fanno parte, «affacciarsi» nell'aldilà porterà sempre, in colui che ne è l'attore o l'oggetto, una «illuminazione»[81].

Dall'altro lato, nel caso degli uomini come nel caso delle materie inerti, *bs(i)* implica, oltre all'idea di un'ascensione, anche quella di una trasmutazione progressiva in qualcosa di superiore, un minerale nobile, come l'oro o il turchese, o un essere divino[82].

L'illuminazione comportava due elementi complementari. Uno, statico: la rivelazione repentina di tutte le forme, funzioni e manifestazioni di dio, quindi una conoscenza essenziale, una gnosi. L'altro, dinamico: una capacità operativa rituale capace di attivare tutte le forze in causa per preservare l'equilibrio del mondo (*Heka*, la magia).

Come si vede, l'illuminazione apporta una conoscenza in grado di unire l'esperienza sensibile all'esperienza mistica e che poggia sulle realtà celesti e sui principi che le reggono.

Evidentemente essa supera di gran lunga le cognizioni libresche (intellettuali) acquisite dal (sacerdote) ritualista nella Casa di vita. È in realtà una conoscenza che mette il profeta in grado di sostituirsi al faraone per garantire l'ordine cosmico... così, il profeta si distingue dal povero intellettuale[83].

Per iniziarsi è dunque necessario avere una conoscenza non formale, bensì fondata su una rivelazione trascendente dei testi. Avvicinandosi al «cielo» (luce invisibile), l'uomo subisce un processo di affinamento simile a quello che avviene sui minerali che «emergono dal Nun per risalire alla superficie della terra»[84].

[79] *Ibid.*, p. 175.
[80] *Ibid.*, p. 193.
[81] *Ibid.*, p. 194.
[82] *Ibid.*, p. 201.
[83] *Ibid.*, p. 197.
[84] *Ibid.*, p. 201.

La nozione di trasmutazione è quindi associata a quella di ascesa verso la luce e ci chiarisce il significato che gli Egizi davano all'idea di maturazione o di realizzazione. Il concetto di uscire verso la luce viene ripreso nei testi funebri, che hanno tutti lo scopo essenziale di far uscire l'anima alla luce del giorno.

Solo la luce era considerata l'agente efficace che permetteva di completare la creazione in Maat.

Questo concetto di una trasmutazione progressiva in un essere superiore, così strettamente legato alla visione egizia del mondo, trovò la sua espressione più elaborata nell'opera del neoplatonico Plotino di Licopoli (Assiut)[85]. E, per di più, ripresa da autori greco-egizi provenienti dagli stessi ambiti sacerdotali indigeni, come Zosimo di Panapoli (Akhmim), ha permeato tutta la nostra alchimia medievale[86].

Morte ed iniziazione

Se l'iniziazione appare ai viventi un fenomeno opzionale al quale l'individuo accede volontariamente, esiste un modo offerto *in extremis* all'uomo per accedere all'iniziazione: la morte.

Per il pensiero egizio, al momento della morte l'uomo affronta la realtà inesorabile: in quel momento egli è solo di fronte alle proprie azioni e ai propri giudici, e sta a lui operare la trasmutazione che farà della sua anima luminosa un Sole nascente. Poiché, se l'iniziazione è rito di passaggio e possibilità di prefigurare il futuro, la morte è il rito estremo, quello davanti al quale nessun mortale può indietreggiare.

Nello scenario dei riti iniziatici, la morte corrisponde a un ritorno provvisorio al caos; è dunque l'espressione esemplare della fine di un modo di essere, quello dell'ignoranza e dell'irresponsabilità[87].

Per il pensiero dell'Egitto dei faraoni, la morte non è una crisi che porta al nulla, ma che anzi consente all'uomo l'ascesa all'unica via vera. I testi funebri egizi, fin dal Regno Antico, ci rappresentano la morte come un viaggio liberatore che smaterializza e libera le forze ascensionali dello spirito, attraverso fasi che ricordano quelle dell'iniziazione dei vivi: purificazione, rigenerazione, illuminazione e trasmutazione o rinascita[88]. D'altra parte, è sempre lo stesso verbo *bs(i)* a venire utilizzato per la trasfigurazione del defunto, cioè per la sua introduzione nel regno degli dei, come essere divino.

I riti della morte-iniziazione permettono la reintegrazione cosmica sia ai vivi che ai morti. Riportano l'uomo alla sua fonte; non costituiscono solo la ricerca di una sopravvivenza dell'anima, ma quella di una «cosmicizzazione» dell'essere.

85 Laloup, *Dictionnaire de littérature grecque et latine*, Paris 1968, pp. 512-16.
86 *Ibid.*, pp. 701-703.
87 F. Schwarz, *op. cit.*, p. 173.
88 *Ibid.*, per maggiori dettagli vedere i capitoli VI e VII, pp. 115-68.

Secondo la tradizione dei faraoni, l'uomo iniziato ha il dovere di esercitare i mezzi interiori che permettano alla sua anima di incorporarsi in modo cosciente e volontario nelle strutture del mondo, non solo per procurarsi una salvezza personale, ma soprattutto per garantire la perennità stessa della vita.

Accettare la morte, quindi trasfigurarsi, equivale a rendersi garante della creazione. L'esistenza quotidiana e temporale appare allora come preparatrice e iniziatrice di fronte alla prova irrimediabile.

Quanto più si riflette sul percorso proposto dalle teologie egizie nel mondo dei morti — immagine rovesciata dell'universo osservabile — tanto più si è tentati di identificarlo con la dimensione interiore dell'essere. È infatti un invito a incontrare il dio che è nell'uomo, il frammento cosmico che fa di lui, nonostante la sua fragilità, un essere di luce[89].

[89] *Ibid.*, pp. 197s.

STUDIO ANTROPOLOGICO DEL DIRITTO FARAONICO

di
Aristides Théodoridès

Impostazione del problema

Il regime faraonico è stato definito[1] un'«autocrazia del diritto divino», dove il «sacro» ha sempre dominato, così che l'individuo, che viveva «in costante relazione con gli spiriti», si trovava per tutto il resto «subordinato alla comunità», col dovere di mostrarsi compreso di rispetto filiale per la tradizione. Così stando le cose, il diritto non poteva essere che una manifestazione di sottomissione ai gruppi più potenti, che escludevano lo sviluppo della persona. Sarebbe quindi aberrante, in queste condizioni, parlare di «diritti individuali» e soprattutto di «individualismo» giuridico.

L'esame antropologico della questione vorrebbe invece illustrare il carattere «sacro» dell'uomo nella concezione egizia dell'universo e del potere come fonte di promozione, che l'ha reso realmente titolare di «diritti». Si tratterà peraltro di dimostrare come questi diritti fossero garantiti dall'organizzazione dello stato.

Dovremo quindi concentrare l'attenzione sull'idea che gli Egizi si facevano dell'«uomo», con le conseguenze che questa concezione ha avuto sul diritto. Non insisteremo inoltre su dettagli di tecnica e di nomenclatura strettamente giuridiche. Ed eviteremo anche di fare la cronistoria del diritto faraonico. Si è detto che una società si definisce dai suoi vertici: ci atterremo a questa affermazione, senza attardarci sugli eventuali regressi, sui particolarismi e neppure sulle epoche di disgregazione del potere e sulle fasi di ricostituzione della centralità. Cercheremo invece di chiarire la qualità e l'ampiezza dei diritti riconosciuti agli Egizi, attraverso l'esame di documenti significativi del Regno Antico, del Regno Medio e del Regno Nuovo.

1 A. Moret, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, 1937, p. 548.

Gli uomini, «gregge sacro» della divinità

A questo riguardo ci viene subito in mente un testo ben noto, quantunque di provenienza particolare, o piuttosto proprio per questo (ossia perché non ufficiale). Citiamo il brano del *Papiro Westcar*[2], che ci mostra Cheope, l'autore della Grande Piramide, considerato modello perfetto dell'antico dispotismo, nella sua impazienza di vedere all'opera un «borghese», di cui gli si è detto che è capace di rimettere a posto una testa mozza! Ma questi, invitato a fare l'esperimento su di un condannato a morte, rifiuta decisamente: «No, in verità, non su di un essere umano, o Sovrano, mio Signore!». Questa formula è stata recentemente interpretata da Claire Lalouette, che vi scorge una «testimonianza del grande rispetto che l'Egizio ha sempre avuto per gli esseri animati, creature di Dio». Bisogna tuttavia restringerne la portata, perché qui solo gli uomini contano. Sembra quindi più appropriata la spiegazione del Prof. Georges Posener[3], ma con qualche precisazione. Lo studioso ha infatti considerato che qui si tratta di un Re che «si mostra incurante della dignità umana e riceve una lezione di morale da un semplice borghese». Ma si può davvero parlare di «dignità» nel caso della testa di un condannato a morte, che è verosimilmente un assassino e, senza dubbio, un criminale, visto che è stato proprio il Re ad occuparsene? Se ne desume che è in qualità di «uomo» che gli si deve un certo rispetto. Ma come pensare allora che vada messo a morte? Se ne dovrà dedurre che il Sovrano stesso è tenuto a sottostare a forme, a regole rigorose e che non si tratta, o non si tratta esclusivamente, di un problema etico, bensì di un problema di ordine giuridico-sociale, che certamente include anche nozioni morali; ma l'essenziale è che ci sia una struttura portante, una procedura, che rappresenti una garanzia per i condannati. Il borghese ha fermato l'impulso del Re, enunciando un principio assoluto: «non ad un essere umano»; lo conferma con fatti presi nella loro generalizzazione negativa e lo giustifica riferendosi a una trascendenza: «Sappi che mai si è ordinato di fare una cosa simile al *gregge sacro*».

Fare una cosa simile: ossia arrogarsi il diritto di infrangere una regola, cadendo in una trasgressione, poiché è proprio la regolarità contenuta nel termine egizio «maat» («ordine» — «equilibrio» — «giustizia» — «verità»)[4] che soggiace a tutta la scena.

E tuttavia, a nostro avviso, benché la personalità del Re resti sminuita in questo testo tendenzialmente satirico, egli non va annoverato «fra i malvagi». Per esempio, non fa brutalmente decapitare un cortigiano, e non se la prende affatto se un

[2] *Papiro Westcar*, 8, 15-17 [=Sethe, *Lesestüke* (30,23-31,2], testo redatto nel Regno Medio. Cfr. G. Lefebvre, *Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, p. 70ss.; Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte*, 1987, II, p. 177ss.

[3] G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Egypte de la* XII *e dynastie*, 1956, p. 10ss.

[4] A cui è portato dal forte desiderio di divagarsi, ordinando che si facciano esercizi di «hekau» — «magia», come suggerisce il testo.

borghese si oppone al suo gesto impulsivo. Del resto, ha ordinato che gli si conduca «*il* prigioniero» (ce n'è uno solo) e, se è al corrente, è perché ne ha studiato il dossier per aver dovuto «decidere la pena». E chi sa se, nella sua ingenuità e nell'atmosfera del contesto, non se lo sia fatto portare innanzi con l'idea di vedergli ricuperare la testa? Quel prigioniero si è degradato, ha mancato alla sua dignità, ma resta pur sempre, antropologicamente, un uomo, e siccome dev'essere giustiziato, lo sarà senza mostrarlo in pubblico spettacolo a Corte. Non si gioca con un essere umano, sia pure condannato. Il Re, impulsivo, febbrilmente agitato, impaziente di assistere a un'operazione magica, resta senza dubbio nominalmente «re», ma si è degradato a sua volta, mancando alla dignità sovrana che il Monarca deve incarnare.

Il borghese, invece, è pienamente rappresentativo della figura dell'«uomo». Una parte precedente del testo ci informa che è ricco e istruito; si presume che sia anche uomo di legge[5]. Come potrebbe sapere, altrimenti, che non è mai stato violato il principio in questione? Ad ogni modo, ne è informato e lo dichiara al Re, che non lo contesta. È sicuro di sé, grazie ai suoi stessi diritti, incontestabili. Il Sovrano si mostra docile: si farà l'esperimento su un volatile e su un bovide! Ma se ce la prendiamo così con un Re, mettendo invece in risalto il ruolo di un «uomo» fedele alle leggi, si può pensare che il testo rappresenti una critica volta a scalfire, più che l'istituzione reale, la persona del Re. Ciò che implica un minimo di libertà di espressione[6], altro diritto importante. Tuttavia, se di satira si tratta, ossia di possibile deformazione della verità, potrebbe anche riflettersi sui supposti diritti. Per conseguenza, è necessario cercar di confermare e chiarire, se possibile, il concetto di «uomo» titolare di diritti, oltre che la nozione — capitale — di «ordine» e di «regolarità», intrinseca nel testo. Vedremo che è proprio così e che la «dignità» si acquista attraverso la pratica esemplare di «maat».

Il «buon pastore» reale

Il punto fondamentale da tener presente per il momento è che gli uomini debbono essere oggetto di considerazione in quanto costituiscono un «gregge *sacro*». Il termine egiziano «shepsy» starebbe piuttosto a significare nobile, venerabile, eletto; c'è tuttavia la consuetudine di tradurlo con «sacro», avendo in mente il testo parallelo delle «Istruzioni a Merikare»[7], da cui risulta che l'uomo occupa

[5] In tutte le società organizzate, la «borghesia» ha sempre appoggiato le istituzioni legalizzate, in quanto tutelano i suoi diritti.

[6] Cfr. A. Théodoridès, *Libertés et Coutumes dans l'Egypte pharaonique*, in *Coutumes et Libertés*, Montpellier 1988, p. 236.

[7] *Mérikarê*, p. 130ss. (Ed. Aksel Volten, p. 73ss.). Il testo spiega che il demiurgo ha agito come la Provvidenza per gli uomini, avendo creato tutto secondo le loro intenzioni, senza tuttavia poter escludere il male dal mondo (e questo a danno degli uomini); la Provvidenza vi ha posto rimedio, mettendo a loro disposizione «hekau», che è, quindi, una forza naturale e non diabolica: gli uomini se ne serviranno per collaborare a costruire il loro bene.

realmente un posto particolare nella creazione, per espressa volontà della Provvidenza: «Sono ben governati gli uomini, il gregge *divino* (letteralmente: del dio); per loro egli ha fatto il cielo e la terra; ha placato la loro sete con l'acqua ed ha creato l'aria per dare la vita alle loro narici. Essi sono la sua stessa immagine uscita dalla sua carne... Per loro egli brilla nel cielo; ha fatto per loro le piante, gli animali, i pesci... Se piangono, egli (li) ascolta... Per loro ha fatto "hekau" (tradotto con "magia") perché se ne servano come arma, per respingere il braccio (l'azione) delle avversità».

Ora, il Re è il delegato del demiurgo sulla terra; come lui, deve essere un «buon pastore»[8]. La sua missione è ben precisa, ossia quella di prendersi cura degli uomini. Capiremo che, per poterlo fare, non si tratta tanto di provvedere alle necessità vitali, ma di inculcare il senso dell'«umano». Osserveremo con quale ampiezza di vedute lo fa il Re rivolgendosi al Visir, che ha recentemente nominato.

Sotto l'aspetto religioso, come ha messo in rilievo Jean-Marie Kruchten studiando gli «Annali dei Grandi Sacerdoti di Karnak»[9], il Visir, una volta insediato, ha indubbiamente accesso quanto il Re al Sancta Sanctorum, ciò che gli conferisce il supremo privilegio di penetrare nel mondo del «sacro» e di farsi un'idea luminosa della vera realtà delle cose, e in particolare della trascendenza di «maat».

Ma sulla terra, nell'ambito politico-economico-sociale, è il Re che interpreta «maat», come lui solo sa fare. Il celebre Visir Rekhmire riferisce che nel momento della sua promozione, Thutmosis III gli parlò solennemente: «Che tu possa agire *come io dico*, e "maat" sarà a posto»[10].

Così, le istruzioni del Re formano la base ineludibile del comportamento del Visir e, per suo tramite, dei membri della sua Amministrazione e degli uomini in generale.

La «sebayt» *reale,*
«Istruzioni» date dal Capo dello Stato al Capo dell'Amministrazione[11]

Il «Tciaty» (che abitualmente traduciamo con Visir) era, si potrebbe dire, il Primo Ministro di sua Maestà faraonica e Ministro della Giustizia, oltre che Capo

[8] Vedere D. Müller, *Der gute Hirte*, in «Z äg Spr.», 86 (1951), pp. 126-44; A. Barucq-F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, 1980, p. 189.

[9] J.M. Kruchten, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIImes dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, 1989, pp. 163ss.; 245ss.

[10] *Rekhmirê, Biographie*, 10 [=*Urk.*, IV, 1074,14-15]; N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekhmirê at Thebes*, 1943, p. 80, pl. XI.

[11] Nella tomba di Rekhmirê [=R.O. Faulkner, in «J. Eg. Arch.», 41 (1955), pp. 18-29]. In generale si concorda nel far risalire l'originale al Regno Medio (inizi del II millennio a.C.). Cfr. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1976, II, pp. 21-24; A. Theodorides, *Des Instructions données par Pharaon sur l'exercice de la Justice*, in *Hommage à Henri Van Effenterre*, 1984, p. 55ss.

dell'intera Amministrazione. Egli riceveva dal Re le istruzioni che mettono in risalto il suo alto ufficio nell'ambito della Giustizia. Questa doveva essere esercitata trattando i cittadini come «uomini», e in modo che essi, a loro volta, potessero considerarlo come tale. Si avverte il senso pregnante del termine «uomo», carico di una effettiva bilateralità.

Il Re definisce la carica di «Tciaty» per la sua importanza istituzionale, per le difficoltà e le responsabilità che comporta: «Veglia sull'Ufficio del "Tciaty" — raccomanda — e mostrati vigile in tutto ciò che vi si fa, perché esso rappresenta la stabilità dell'intero paese». Questa stabilità, come ci renderemo conto, viene acquisita con l'«equilibrio» che il Visir realizzerà grazie alla pratica assennata della giustizia.

Non gli sarà facile — qui stanno le difficoltà — mantenersi indipendente e imparziale di fronte a due grandi gruppi sociali come i Consiglieri della Corona, che sanno imporsi, e la popolazione, che va trattata senza disprezzo.

Ne discendono, come requisito verso la Corona, la lealtà e, verso la «gente», la ricerca dell'equità e il senso dell'uguaglianza nel rispetto della legalità. È indispensabile che il «Tciaty» giudichi «ogni cosa (o causa) conformemente alle disposizioni di legge» e, al tempo stesso, secondo la rettitudine che gli è propria», allo scopo di «restituire a ciascuno i propri diritti», senza mancare di far eseguire le decisioni prese! In difetto di ciò, la sua attività verrà sanzionata (dall'autorità reale, beninteso). Da notare che il Re non si pone come origine implacabile delle prescrizioni. Implicitamente, egli non fa altro che tradurre le aspirazioni popolari. Sembra infatti che l'opinione pubblica avesse una certa influenza, ma ci sono lacune che non consentono di immaginarne i reali effetti.

Il nerbo di tutta l'attività deve consistere, come accennato, nella determinazione di «maat»[12], di cui il Re ci rivela l'essenza servendosi di un esempio conservato negli archivi: un predecessore del «Tciaty», per non mostrarsi parziale, sfavoriva sistematicamente i membri della propria famiglia. Ma questo, spiega il Sovrano, «è più che giustizia» («maat»), la quale va intesa quindi fondamentalmente come la giusta misura, come decisione ben equilibrata in tutto. Ciò che conta, come si è già detto, è che *ciascuno* abbia il *proprio* diritto. Dopo essersi espresso «teoricamente» così, il Re ordina al «Tciaty» di «*agire* in conseguenza». Con questo proposito, occorre che egli trovi un trattamento uguale per tutti («tu vedrai colui che ti è prossimo come colui che ti è estraneo»); quando le richieste non sono ammissibili, poiché esistono leggi che presiedono alla loro accettazione, occorre mostrarsi umano (benevolo, paziente): il richiedente deve sentirsi trattato come un uomo. Il magistrato ha inoltre il dovere di motivare ogni rifiuto e di dare soddisfazione alla dignità del richiedente, mettendo da parte il proprio orgoglio:

[12] «Maat», ripetiamo ancora, non è compiuta: bisogna adattarla alle circostanze; essa implica attenzione e perspicacia sempre pronte.

«(Non) lo congederai (che) dopo avergli fatto capire le ragioni per le quali lo congedi».

Dal punto di vista penale, se è stata commessa un'infrazione, dovrà venire inflitta una pena, ma ciò andrà fatto «in modo regolare» (che riposi su una legge)[13], e in modo umano, facendosi temere, ma con misura, e sapendo soprattutto che «maat» avrà il sopravvento: «La dignità (il prestigio, l'autorità) di un magistrato sta nella sua pratica di "maat"».

Infatti, «se un uomo si fa temere in modo eccessivo, quando ci fosse in lui qualcosa di ingiusto, *a conoscenza degli altri*, questi non potrebbero dire di lui «È un uomo» (sono gli altri che valutano e hanno quindi il diritto di farlo). Dal brano risulta, purtroppo senza alcuna precisione, che spetta al Re interpretare questa opinione, incalzando: «Sappi che un uomo (fosse pure il Visir) mantiene la carica se giudica le cause secondo le istruzioni che gli vengono date».

Aggiungiamo, che in questo testo, il Primo Segretario del «Tciaty» viene chiamato «Scriba della Giustizia» («maat»), proprio come se per la pubblica opinione la persona del Magistrato fosse l'incarnazione stessa della Giustizia. La quale, in ogni caso, dev'essere resa pubblicamente (certo, con la possibilità di consultare gli archivi), «perché colui che deve praticare "maat" davanti a tutta la popolazione è il «Tciaty».

Possibili estratti di codici

Le istruzioni reali costituiscono una «sebayt» coerente (ossia un «insegnamento» o una «dottrina»; talvolta viene anche tradotta con «saggezza», quando i precetti sono più elaborati); essa viene sistematicamente concepita differenziando l'aspetto teorico dalla «pratica», dove non si trovano che direttive generali. Si è notata la grande importanza data all'«uomo», che dev'essere il contrario di un essere trascurabile, e che come tale non può non essere provvisto di diritti in una società così ben organizzata come quella dell'antico Egitto. Abbiamo visto che il Visir deve fare in modo che ciascuno abbia i suoi diritti, ma il contenuto di questi diritti ci sfugge. Sarebbe stato necessario tralasciare la «sebayt» astratta e poter consultare un codice di leggi. Non ne possediamo alcuno, al punto che si è sostenuto che non ce n'erano, per il fatto che non esisteva diritto nell'antico Egitto. Ci

[13] Accenniamo brevemente al diritto penale, per il quale rinviamo al nostro articolo in «Recueil Jean Bodin», di cui diamo di seguito una sintesi: «La vendetta privata è inconcepibile (in questo stato centralizzato); non c'è sistema di composizione (o di riscatto della vendetta). Qualsiasi crimine turba l'ordine pubblico, che il Potere deve salvaguardare; ed è il Potere che, per mezzo dei suoi organi giudiziari, persegue (dietro denuncia, salvo casi gravi), giudica, punisce e applica le pene. Ma, poiché la centralizzazione deve conciliarsi con l'individualismo, ossia col valore della persona e coi diritti che le sono riconosciuti, è importante che non ci siano infrazioni senza leggi, né retroattività, né responsabilità verso terzi in materia penale, né responsabilità collettiva o familiare».

sono tuttavia sufficienti indizi che provano il contrario. Alcuni testi ce ne danno estratti probanti, provenienti anche da un codice di procedura e, altrove, da un codice penale, come ha dimostrato William C. Hayes.

Ecco un esempio di disposizione procedurale[14]: «In quanto a chiunque rivolgerà una richiesta al Visir a proposito di campi, egli (il Visir) lo convocherà, oltre alla conoscenza che prenderà (dei rapporti) del Direttore dei campi e dei Consiglieri del catasto. Nel termine di due mesi disporrà in merito ai campi (del richiedente) situati in Alto e Basso Egitto; in quanto ai campi prossimi alla Capitale o alla Residenza (reale), entro un termine di tre giorni (il Visir) disporrà quanto concerne secondo le disposizioni di legge. Egli accorderà udienza al richiedente secondo la stessa legge in questione[15].

Gli estratti del codice penale citato[16] mettono in rilievo la nozione di proporzionalità della pena con la gravità delle infrazioni: esiste una legge che si applica al caso di una persona «fuggita senza eseguire il proprio incarico»; un'altra concerne «il disertore»; un'altra ancora riguarda «la diserzione premeditata» e il caso, previsto a parte, della diserzione «superiore a sei mesi». Un'ultima legge si applica ai «condannati evasi dal carcere» (o dal «Gran Carcere»).

Gli articoli conosciuti dei codici sono sempre favorevoli ai soggetti a giudizio, come ci conferma da parte sua, per quanto riguarda il diritto amministrativo, quest'altro passo della tomba del Visir Rekhmire[17]: «Chiunque non sia perfetto in un qualsiasi servizio, egli (il Visir) dovrà interrogarlo in proposito, e colui che (allora) non si discolperà del fallo (commesso), verrà, dopo che (il Visir) ne avrà sentito le circostanze, segnato sul registro dei delinquenti, che si tiene nel Gran Carcere... Se il suo caso si presenta nuovamente, si dovrà (l'Amministrazione) comunicare e trasmettere (come informazione al Visir) che egli (il funzionario incriminato) si trova (già iscritto) sul registro dei delinquenti, (con) l'indicazione della ragione per la quale venne consegnato sul registro conformemente al suo delitto». Si attende quindi la recidiva e, allora, si inasprirà la pena di conseguenza.

[14] Riferito da *Rekhmirê, Obligations*, 17-19 [= Davies, op. cit., I, pp. 91-92; pl. cxx]. Cfr. W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, 1958, p. 34; A. Theodorides, *A propos de la loi dans l'Egypte pharaonique*, in «RIDA», 1967, pp. 145s.; G.P. F. Van der Boorn, *The Duties of the Vizier. Civil Administration in the Early New Kingdom*, 1988, pp. 146ss.

[15] Il rotolo delle leggi a sua disposizione, da consultare in udienza.

[16] Vedere W. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, pp. 47s.

[17] *Rekhmirê, Obligations*, 13-15 [=Davies, *op. cit.*, I, p. 91; II, pl. cxx]; W. Helck, *Zur Verwaltung..., cit.*, pp. 33-34; Van der Boorn, *The Duties of the Vizier..., cit.*, pp. 120ss.

Fondamento del diritto civile

In quanto a questo diritto vero e proprio non troviamo che alcune indicazioni, di cui ecco la principale (il pezzo forte sul quale si innestano alcune leggi più particolari, che ricorderemo di sfuggita). Il Faraone ha detto: «Ciascuno disponga dei propri beni come crede»[18]. Occorre precisare chi è «ciascuno» e se «disporre» significa veramente quello che noi intendiamo, ossia avere il possesso assoluto dei propri beni. E in quanto a questi beni, quale ne sia la natura: sono strettamente personali o appartengono all'ambito della famiglia o della società? Vi sono limitazioni al loro uso? Siccome i codici non chiariscono questi punti, dobbiamo ricorrere ai documenti derivati dalla pratica (che non sono numerosi).

Atto di fondazione di un dignitario del Regno Antico

Il più antico documento giunto fino a noi (esistono testi documentari dei periodi anteriori, ma noti solo per allusioni) è quello del «Dignitario della Corte di Chefren», come si usa designarlo[19]. Questo alto dignitario, che ha ricevuto dal Re alcune terre, le costituisce personalmente in fondazione per l'organizzazione e il mantenimento del proprio culto funebre. A rendere questo culto, quindi, non sono tenuti i figli, né, più particolarmente, il maggiore, come spesso si è tentati di affermare. Non ci sono «sacra» a cui gli eredi siano obbligati. Il culto è strettamente individuale e organizzato dall'interessato con persone estranee alla famiglia, che accettano di incaricarsene senza essere specialiste della religione, visto che debbono limitarsi a conservare la tomba e fare le offerte convenute in onore del defunto; erroneamente si è tradotto «hem-ka» («servitore del morto») con «sacerdote funebre», dal momento che queste prestazioni non hanno niente di religioso e tanto meno di carismatico.

La fondazione, complesso di beni destinati a un determinato scopo, non costituisce una persona morale, non ha una personalità giuridica: non esiste se non in quanto esistono delle persone fisiche che ricevono indivisibilmente i fondi costitutivi. Giuridicamente, si tratta quindi di donazioni modali fatte a queste persone, che accettano di impegnarvisi. Siamo veramente di fronte ad un accordo consapevole della volontà delle parti. E siccome la fondazione è, per definizione, intenzionalmente perpetua allo scopo di mantenere in perpetuo il culto del defunto, i contraenti non ne sono i proprietari, avendo ciascuno l'incarico di trasmettere la propria quota di fondi gravata dall'obbligo di servire il culto[20].

[18] *Papyrus Turin 2021*, II, 11 [= *RIDA* 1970, p. 193]; e Statua stelefora *Caire C.G. 42.208*, 14-15 [= *Chr.d.Eg.*, LX/119-120, 1985, pp. 333s.].

[19] Cfr. *RIDA* 1977, p. 25, e bibliografia.

[20] Si tratta di una sostituzione perpetua, che non ha alcuna denominazione speciale nella lingua egizia.

I termini iniziali sono perduti in una lacuna del documento, ma, da quanto è conservato, risulta evidente che l'atto di fondazione resta contrattualmente concluso quando il fondatore consegna dei beni in previsione delle prestazioni che i soci, e in futuro i loro eredi, dovranno fornire; e ad evitare confusioni, esitazioni, ritrattazioni, essi dovranno, come viene spiegato, conformarsi a tutte le volontà (letteralmente gli «ordini») espresse in proposito.

Viene fatta l'analisi della nozione di destinazione e delle conseguenze giuridiche del suo carattere di perpetuità: il fondo viene dichiarato inalienabile e indivisibile. Il proprietario esclude esplicitamente le due forme di alienazione[21]: quella a titolo oneroso è interdetta a favore di chiunque; lo stesso dicasi per l'alienazione a titolo gratuito eseguita con atto di disposizione a favore di chicchessia (un'alienazione di beni non è quindi concepita unicamente in seno a una famiglia o a un gruppo sociale).

Essendo i diritti individuali, tutti i membri della famiglia sono titolari degli stessi diritti, e tutti i figli, maschi e femmine, ereditano in parti uguali dal padre e dalla madre separatamente, tanto che non esiste un termine che significhi «genitori». Perciò, allo scopo di mantenere l'unità del patrimonio della fondazione, bisogna impedire la divisione dei fondi alla morte dei «sacerdoti funebri»: ciascuno di loro, separatamente, dovrà redigere un atto autentico di disposizione[22] così da bloccare la divisione della propria parte dei beni trasmissibili; lo farà a favore di un «proprio figlio, quello che preferirà (non essendo tassativo il diritto di primogenitura)», e al quale dunque spetterà la parte indivisa del fondo col relativo reddito, parte che entrerà nel suo patrimonio, a condizione, beninteso, che egli si assuma l'incarico di «sacerdote funebre».

In queste condizioni è chiaro che i «sacerdoti funebri» godranno l'usufrutto dei beni che costituiscono la fondazione. È questo diritto di usufrutto che verrà trasmesso, in altri termini: un diritto di proprietà smembrata. Nello stesso ordine d'idee, un testo più recente precisa che un «sacerdote funebre» non può essere che «usufruttuario» del fondo, cioè un *wnmw - n sbin.n.f*: «qualcuno che *mangia* (i frutti del fondo) *senza poter danneggiare* (il fondo stesso)», nel senso di alienarlo, poiché, come diremmo noi, non ha il diritto di «abusus».

Constatiamo che non sono idee religiose a plasmare il diritto, ma anzi è il culto funebre a venire espresso coi termini del diritto. È palese che il diritto esiste, non bisogna inventarlo. Ci se ne serve per regolamentare atti e situazioni; lo si amministra scientemente con le sue specificità. A questo fine è indispensabile che vengano riconosciuti dei diritti alle persone di ambo le parti, poiché, come si desume chiaramente dai documenti, questi atti sono bilaterali.

21 Per l'atto di «imyt-per» (e bibliografia) vedere: *RIDA* 1970, pp. 137-47; 176-82; *RIDA* 1977, pp. 27; 59; *RIDA* 1990, pp. 20-22 (non pubblicato).

22 Nella *Introduction* ai *Contrats d'Hâpidjefa* [= Siût, 272 = Sethe, 92, 22-23]; per questi «Contratti»: *RIDA* 1971, pp. 109-272.

Certo, non sempre vengono usati termini colti, come la parola egizia che corrisponde a «usufruttuario», che è di struttura giuridica straordinaria, rafforzata da elementi semantici appropriati, e che è attestata a partire dal Regno Antico. È il caso di chiedersi se il fondatore, il gran Dignitario del Regno, che doveva conoscere le astrazioni e usarle con cognizione di causa, non ricorresse ad espressioni più correnti, più concrete, quando veniva in contatto con persone di basso livello culturale.

Fatto sta che abbiamo a che fare con un Dignitario, titolare di diritti personali, di cui fa uso a *sua* discrezione. Sarà stato lo stesso per la gente comune? Per rispondere, consideriamo la «stele» del Regno Antico[23].

Atto di vendita concluso fra gente comune

Un operaio della necropoli di Gizeh ha acquistato una casetta da uno scriba dei dintorni, ma non ha ancora potuto occuparla perché il venditore non l'ha sgombrata. Se ne lamenta davanti al Consiglio locale e con l'occasione ricorda le modalità dell'acquisto, di liberazione e di autenticazione dell'affare. In particolare egli ha già «dato per essa» (la casa) dieci «shât» in oggetti del valore corrispondente. Non abbiamo prova dell'esistenza di un metallo monetato, ma esiste una comune misura di valutazione in seno all'Amministrazione. Così, si può parlare di atto di «vendita» perché c'è un intermediario e un'unità di misura che serve a valutare tutto. Siamo già oltre lo stadio del baratto. Uno *shât* doveva corrispondere a un peso fisso d'oro (l'oro fungeva da tallone monetario in quel periodo; più tardi sarebbe stato l'argento).

Il venditore riconosce la propria mancanza e s'impegna solennemente a regolarizzare la situazione e a risarcire l'acquirente danneggiato (c'era una chiara coscienza di un'obbligazione contrattuale). In quanto al Consiglio che ha stipulato il contratto, è composto di membri dell'Amministrazione locale. I testimoni sono dei lavoratori: un macellaio, due muratori e due membri di un gruppo sacerdotale, un cavapietre e tre «sacerdoti funebri». La capacità giuridica di questi lavoratori è evidente: hanno la completa libertà di possedere, acquistare, alienare, adire, testimoniare ed anche — indizio di una procedura che li pone sullo stesso piano degli altri — prestare giuramento «per la vita del Re» al momento di prendere un impegno per il futuro, e ciò senza venir messi sotto la tutela di chicchessia, né assistiti in giudizio da chiunque, né garantiti da alcun membro della famiglia e tanto meno da membri di «clan» o di altri gruppi estranei al problema.

Nell'atto in questione non troviamo nulla che non sia di struttura amministrativa o giudiziaria, non vi si nota alcun intervento estraneo, magico-religioso o altro.

[23] A. Théodoridès, *L'Acte (?) de vente d'Ancien Empire (26e s. av. J.-C.)*, in *RIDA* 1979, pp. 31-86.

Dal documento non risulta neppure alcun formalismo desueto: le operazioni sono di natura istituzionale e, come tali, dovevano essere rette da norme giuridiche.

Certo, la stele non è completa: non riporta che parzialmente la procedura; ma se il diritto dell'epoca fosse stato frutto di magia, del rituale o dei poteri religiosi, si sarebbero rappresentate formule che manifestavano tali pratiche e che, sole, avrebbero fatto fede e avrebbero provato il diritto: se ne sarebbero trovate ad ogni riga e certamente alla fine del documento, per consolidarne il tenore. Invece, niente di tutto questo.

Tale appariva il diritto del Regno Antico faraonico, improntato a un innegabile individualismo, visto che i titolari agiscono personalmente, volontariamente, senza riferimento e senza ricorso ad autorizzazioni emananti da membri della famiglia o di altri gruppi sociali, e senza venir posti sotto il potere di superiori di fatto, o gerarchici. Non c'è nessuno fra loro e lo Stato unitario centralizzato.

Atto di disposizione di un sacerdote

Ecco ora un atto steso da un membro della classe media, appartenente a una categoria superiore del clero. È un documento del Regno Medio (XIX secolo a.C.)[24]. Il nostro sacerdote ha ricevuto dei beni da un fratello, non si sa esattamente a quale titolo, ma quello che importa è ciò che ne fa: «Redigo — spiega — un atto di disposizione a favore di mia moglie..., riguardo a tutti i beni che ho avuto da mio fratello... con ogni oggetto posto in tutto ciò che mi ha donato» (non ha apportato modifiche catastali, per esempio). «Ed essa li donerà, a sua preferenza, a qualunque dei figli che mi darà».

È disposto categoricamente che la moglie debba conformarsi alle volontà *di lui*. I beni di cui egli dispone debbono formare un tutto indivisibile, che desidera perciò veder trasmesso ad un unico figlio. La moglie potrà sceglierlo (figlio o figlia), ma essa stessa, in queste condizioni, non viene resa proprietaria della liberalità del marito, ciò che avrebbe comportato, sia per una donna che per un uomo, la libera disponibilità dei beni. La volontà del marito l'ha privata di questo diritto. Noi diremmo che si tratta di una sostituzione fedecommissaria.

Per sottolineare il suo affetto per la moglie, l'uomo aggiunge la volontà di venir sepolto nella stessa tomba «con» lei, «proibendo a chiunque di opporvisi». Siccome le tombe sono individuali, egli accorda con ciò alla moglie uno specifico diritto di uso gratuito e, a quanto pare, illimitato. Non dichiara di «donare» una parte della propria tomba alla moglie, perché gli eredi di lei potrebbero rivendicarne la proprietà. Si tratta di un diritto reale, perché opponibile a tutti, ma che è solo un diritto di proprietà parziale.

[24] *Pap. Kahoun I, 1* [= ed. Griffith, 1898, pll. XII-XIII; Sethe, *Lesestücke*, 90-91]. Cfr. *RIDA* 1960, pp. 61s.; 1961, pp. 41-57; 1977, pp. 32-37 (e bibliografia).

Si accenna anche a una casetta, forse di campagna, che il fratello si era costruito: «l'occuperà mia moglie — ordina — e sarà proibito a chiunque di sloggiarla». Si tratta, in questo caso, di un diritto di abitazione, di possesso del tutto regolare, ma temporaneo. Alla morte della donna, la casa andrà a reintegrare il patrimonio di lui, sul quale egli avrà forse espresso qualche altra volontà personale. In tutto cio è interessante constatare quanto siano significative e determinanti le scelte di un essere umano.

Si obbietterà che ciò non toglie che la donna sembri vittima di disposizioni limitative. Il fatto è che così vuole il marito; diversamente, la donna egizia non viene messa per legge in posizione d'inferiorità. Essa ha i propri beni, dei quali è padrona assoluta; ne dispone in piena libertà, al punto che talvolta li fa amministrare dal marito, considerato in questo caso come amministratore responsabile nei suoi confronti![25]

Una donna legataria universale del marito

Rimane tuttavia il fatto che la donna sarebbe, in realtà, solo una particolare legataria del marito per effetto di un'altra norma del diritto, in virtù della quale i figli hanno una legittima sui beni dei genitori (ignoriamo l'ammontare della quota indisponibile). Perciò, quando non ci siano figli, l'uomo ha pieno diritto di fare della moglie la propria legataria universale. È la logica conseguenza di questo stato di diritto, ed è quanto risulta dal *Papiro delle Adozioni* (XII secolo a.C.)[26].

Il matrimonio era un contratto che veniva concluso nel momento in cui i coniugi costituivano una comunità di beni (o avere coniugale). L'uomo vi partecipava per i due terzi e la donna per il rimanente; spettava all'uomo l'amministrazione dei beni comunitari e la ripartizione degli acquisti in proporzione alla quota di capitale. In una famiglia, una schiava, che era un bene acquisito della comunità familiare, aveva partorito tre figli (opera del marito). La sposa aveva diritto a un terzo della schiava e dei suoi prodotti, ossia a un bambino su tre.

Alla morte del marito, la donna li adotta tutti e tre, quando il fratello di lei aveva già sposato la maggiore. Ricordiamo in proposito che uno schiavo (o una schiava) al momento del matrimonio con una persona libera si emancipava. Lo stesso accadeva in caso di adozione di schiavi; era sufficiente la dichiarazione della padrona: «Li dichiaro figli miei». La liberazione avveniva automaticamente come conseguenza del mutamento dello stato familiare dei minori, ossia del loro

[25] *Propriété, gérence et mandat dans le Papyrus Berlin 8523*: *RIDA* 1963, pp. 91-113.

[26] Schafik Allam, *Ehe*, in «Lex. der Aeg.», 1 (1975), col 1162-81; Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*, 1990, p. 84: «Il matrimonio si basa unicamente sull'accordo spontaneo delle due parti di vivere insieme e volere dei figli, l'atto di conclusione è quindi di carattere dichiarativo e fonda una vera e propria istituzione secolare. Non è affatto un sacramento e non comporta alcuna cerimonia».

stato civile, anche agli effetti patrimoniali. Ma, come abbiamo visto, la donna avrebbe potuto farlo per uno solo dei figli, a meno che il marito non avesse ampliato i diritti di lei. E difatti, essa, davanti al Consiglio che ha registrato la sua dichiarazione d'adozione, ha cominciato col presentare il téstamento redatto in suo favore dal marito, secondo il quale le trasferiva «*tutti* i suoi beni». Gli era consentito di agire in questo modo perché non aveva discendenti; e il papiro riporta per esteso una delle clausole del testamento: «Trasmetto a mia moglie *tutti* i beni acquisiti con lei». Da quel momento la donna aveva il pieno diritto di disporre a suo piacimento dei tre bambini. Il tutto è perfettamente coerente.

Il marito aggiunge ancora: «Davanti a mia sorella qui presente (che è sua erede legittima) faccio questa trasmissione di beni a favore di mia moglie» Il che significa che, se non avesse fatto questo testamento, i suoi beni sarebbero passati alla sorella. Infatti la sposa non è l'erede legale del marito, ma può essere nominata sua legataria, se il marito redige un atto di disposizione in questo senso. La volontà del disponente è determinante.

Quanto alla donna, una volta adottati, diventa la madre dei tre bambini, che a loro volta diventano suoi eredi. Ma allora il fratello, per cui provava un affetto anche maggiore dopo che, alla morte del marito, le era stato tanto di aiuto nell'amministrazione dei beni, sarebbe stato escluso dalla successione (tutt'al più la donna avrebbe potuto lasciarlo erede della piccola quota disponibile). Allora la donna prende una decisione precisa, adotta anche lui: «Lo dichiaro figlio mio, esattamente come loro... e si divideranno (tutti i miei beni) fra i miei quattro figli, e Pediu è uno di loro», il che dimostra che le sue intenzioni sono, innanzi tutto, patrimoniali.

Testamento della moglie di un operaio contenente clausole di diseredazione

Nonakhte era la moglie di un operaio della necropoli tebana (nel XII secolo a.C.). Ha ereditato dei beni dal primo marito, deceduto senza discendenti. Dal secondo matrimonio nascono otto figli. Li aiuta tutti a sistemarsi, ma, giunta alla vecchiaia, si rammarica dell'ingratitudine di alcuni di loro e prende la ferma decisione di punirli col testamento! L'interesse del documento sta nella dimostrazione che una donna può disporre liberamente dei propri beni, a suo piacimento, persino con la diseredazione. Essa esprime la sua volontà con fermezza, senza fare appello ad alcuna legge, né ad alcun regolamento; è lei che valuta e decide[27]: «Ho allevato questi otto figli e ho dato loro in dotazione una quantità di cose, come si usa fare per persone del loro ceto».

[27] J. Cerny, *The Will of Naunakhte...*, in «J.Eg.Arch», 31, (1941), pp. 29-53; pll. VIII-XII; *RIDA* 1966, pp. 31-70; S. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessindenzeit*, 1973, pp. 268ss.

«Ma ecco, sono diventata vecchia; ed essi, invece, non si preoccupano affatto di me. A quelli di loro che avranno appoggiato le mani sulle mie, darò dei miei beni. Ma a colui che non mi ha dato (affetto?), non farò dono dei miei beni».

Ne disereda tre, due femmine e un maschio, in applicazione del suo diritto di proprietà. Il problema consisterà nel conciliare una decisione così drastica con il principio che abbiamo visto e che riconosce nei figli gli eredi legittimi.

La testatrice ha diviso l'atto in due parti, la seconda delle quali riguarda i figli diseredati. Nella prima sono evidentemente nominati gli altri; ma Nonakhte vi introduce delle distinzioni: una delle ragazze sarà favorita, un'altra, invece, sarà svantaggiata. La madre lo dispone di persona.

Nell'altra sezione la disponente fa una designazione di parte a favore del figlio diseredato. A parecchie riprese gli aveva concesso dei prestiti per permettergli di «comperarsi il pane»! La donna dichiara di non esigerne la restituzione all'asse ereditario. In altri termini, ella converte i prestiti in anticipi sul futuro legato. È un'ulteriore testimonianza della capacità giuridica degli Egizi, nella fattispecie di una donna.

Rimane comunque l'interrogativo di come abbia potuto diseredare i figli che, secondo la documentazione, sembra avessero una legittima sui beni del padre e della madre.

La donna, per quanto la riguarda, ha la sua parte degli averi coniugali, ha i suoi beni personali e i beni che ha ereditato; essa li cita separatamente, perché deve produrre documenti giustificativi allo scopo di provare il suo diritto a disporre. Ogni volta afferma che i figli diseredati non ne riceveranno parte alcuna, ma che entreranno in possesso della parte di beni relativi al padre, proprio come se ella sconfinasse nei diritti del marito. È verosimile dedurne che esistesse un «accordo di famiglia» fra i coniugi. La legge avrebbe proibito loro, all'uno e all'altra, di diseredare i figli; se la moglie li disereda, annulla il diritto del marito in materia. In questo caso, come salvaguardare l'aspetto unilaterale dell'atto testamentario? Notiamo che solo la testatrice enuncia le decisioni prese; il marito non interviene affatto.

Carattere agricolo della società egizia

Dai documenti analizzati si deduce che il diritto privato riguarda essenzialmente la proprietà, con le relative ripercussioni sulla vita familiare; è evidente che i rapporti sono spesso regolati da questioni d'interesse. Va citata una legge particolare che rientra in quest'ambito. Il Faraone ha detto: «Bisogna dare dei beni a colui che ha sepolto», col significato che risulta dal contesto e dal suo sviluppo: si deve risarcire colui che ha sostenuto spese funerarie per una terza persona, anche se membro della famiglia (implicitamente: soprattutto se lo è!).

La proprietà è costituita soprattutto dai terreni; si è veramente di fronte a una

società a base agricola[28], dove la mobilità dei beni è riconoscibile, ma su scala ridotta. In realtà, si trovano accenni al commercio, ma non sono espliciti. Quanto ai beni privati, si possono acquisire in modi diversi, come ci informa il disponente della statua stelefora *Cairo 42.208*: «Mi appartengono i beni di mio padre e di mia madre (ottenuti separatamente) e i beni acquisiti con le mie braccia (gli emolumenti o i prodotti del suo lavoro) e il resto che proviene da favori dei Re per i miei servigi». È un gran personaggio che parla; ma anche Nonakhte, moglie di un operaio, ha distinto i propri beni da quelli che ha ereditato e da quelli che le sono stati trasmessi.

Le modalità per l'uso della proprietà sono quelle che ci sono familiari relativamente alle mutazioni e alle convenzioni. Non si sono, tuttavia, trovate prove dell'esistenza dell'ipoteca (o pegno senza tradizione), né dell'anticresi (che permette l'uso del prodotto di un fondo per compensare gli interessi di un credito).

Siamo d'altronde convinti che non si tratti semplicemente di pratiche fatte e ripetute empiricamente, ma che doveva esistere una teoria in materia, teoria che vediamo sfiorata nelle arringhe «dell'Oasita»[29], e che è possibile ricostruire riunendo gli accenni sparsi secondo una sicura linea direttrice: «I beni sono per un infelice un soffio di vita; e questo soffio di vita, ossia i mezzi per vivere, è reso possibile solo con la «pratica della giustizia» («maat»). Ora, praticare la giustizia significa fondare «l'equilibrio del paese», e quest'equilibrio può essere mantenuto solo con le leggi, la cui infrazione causerà insicurezza: «Avremmo finito (allora) di camminare di notte, di dormire fino al mattino, di circolare liberamente durante il giorno, (specialmente) di permettere a un uomo di adire la giustizia e di difendere i suoi diritti»[30].

Da queste considerazioni si deduce che la società egizia dell'epoca posava sul principio di un minimo di proprietà riconosciuta a ciascuno. Proprietà che era ripartita in modo disuguale. Con pervicacia intransigente il nostro «Oasita» esige il recupero dei beni di cui è stato derubato, ma non si lamenta della loro esiguità; non reclama una modifica economica; non rivendica un miglioramento della propria condizione di vita, che, pure, è quella di un indigente.

Conservare «l'equilibrio del paese», significa mantenere le condizioni nelle quali si vive, senza esigere una migliore ripartizione dei beni e, meno che meno, l'eguaglianza economica. Con la proprietà privata, qualunque ne sia l'entità, c'è

[28] Tanto che l'espressione «lavorare nei campi» ha acquistato il significato metaforico di «lavorare diligentemente», o forse anche «di propria iniziativa» (H. Wild, in «BIFAO», 58 (1959), pp. 111s.).

[29] G. Lefebvre, *Le Conte le l'Oasien* (o *Le paysan*, o *Le fellah plaideur*), in *Romans et Contes*, pp. 41ss; A. Theodorides, *Sur une théorie du droit à la vie par la propriété privée*, in «B. de l'Association montoise d'Egyptologie», 1990, I, 2, pp. 11-19.

[30] Questo buon diritto, è letteralmente «il suo buon caso (giuridicamente fondato) di ciò che è giusto» (sp. f nfr n wn-m3 c); vi sono evidentemente «casi», che non lo sono. Per questa ragione i ricorsi andavano istruiti prima che si dichiarassero accettabili.

un diritto alla vita; la proprietà esistente deve essere protetta e questa protezione è dovere assoluto del potere pubblico. Le disposizioni prese dai singoli cittadini sono sanzionate dall'autorità (in particolare dal Visir), che le accoglie dichiarandole legali, autenticandole con la registrazione e rendendole perciò esecutive; il Visir procede anche alla conservazione degli atti. Così, il Faraone, rappresentato dal Visir, che ha l'ausilio di tutta l'Amministrazione, è al servizio degli uomini, dei privati, per la conservazione dei loro beni (quale che sia la loro natura ed entità).

Diritto d'accesso alle cariche pubbliche

Poiché le mutazioni sono, tutto sommato, poco frequenti, si potrebbe credere di trovarci di fronte a un immobilismo socio-economico, a un regime di stagnazione. Ma non è così, perché vi è un'attività pubblica, della quale è necessario stabilire fino a che punto sia accessibile ai singoli. Il punto va chiarito ricordando fin d'ora un altro importante principio del diritto faraonico in generale: il sistema delle caste era estraneo all'organizzazione sociale della Valle del Nilo.

«Il Re, dichiara il Visir Rekhmirê[31], è il dio (della nazione), grazie alle sue direttive vivono gli uomini. È il padre e la madre di tutti, unico della sua specie (certamente il solo autorizzato a portare il titolo di "dio"), senza eguali... Non c'è nulla che non conosca. Egli è Thot (l'entità del sapere, della giustizia, del calcolo e dell'ordine amministrativo) sotto ogni punto di vista».

Lo stesso Rekhmir aggiunge che, lui, era il nocchiero di Sua Maestà, che ha sempre condotto in porto la barca dello Stato. E il celebre ministro di Tutmosi III conclude, senza imbarazzo alcuno: «Io ero gli occhi e le orecchie del Re (gli organi d'informazione di Sua Maestà); io ero il cuore del mio Signore», ossia era lui che informava il Re di tutto ciò che accadeva nel paese, e per di più, era l'ispiratore del monarca!

I brani sembrano antinomici, poiché, mentre da un lato vi si esalta l'autorità regale affermandone l'origine superiore, dall'altro, dopo la potenza del re, si magnifica quella del suo Primo Ministro e Ministro della Giustizia, che riunisce tutte le energie del paese per creare la grandezza del re. A tale grandezza collabora anche il Visir, quantunque non sia che un uomo a capo di un'Amministrazione in cui agiscono «uomini», in contatto quotidiano con altri uomini. Il Re d'Egitto, potremmo dire, è la somma delle conoscenze, delle capacità e delle attività di tutti gli Egizi. Questa pienezza meravigliosa è considerata di natura divina, ma si realizza con la partecipazione del popolo alla vita del regno.

Per delega reale, il Visir è investito di una potestà rilevante, poiché è il Primo Ministro del Faraone; a sua volta, delega alcuni settori del suo ufficio ai propri rappresentanti nel paese. Qualsiasi Egizio che, direttamente o tramite la persona

[31] *Rekhmirê, Biographie*, 18 e 8-9 [=Davies, pp. 80s.].

del Visir, è in qualche modo partecipe della potenza regale, e quindi, avendo accesso ai diversi livelli dell'Amministrazione, detiene una parte del potere, è un *sr* (pronunciato «ser» oppure «sar»). Un «ser» è un funzionario dotato di competenza giuridica.

Ma chi può diventare «ser»? In teoria, qualsiasi «scriba», e ciò significa che è indispensabile aver seguito degli studi. E chi ha questa possibilità? Sempre in linea teorica (e in un'epoca in cui non esiste l'eredità delle funzioni), qualsiasi uomo può divenire scriba[32].

Siamo a conoscenza delle famose esortazioni rivolte ai giovani di ogni strato sociale: «Fatti scriba! Ti creerai una vita senza preoccupazioni e, se ti dimostrerai capace, ti "scopriranno" e ti giudicheranno degno di salire di rango: salirai fino a raggiungere lo (stato) di "ser" fra le lodi e per la tua lealtà», ossia sottomettendoti alle esigenze del solo partito politico ammesso, quello del Re.

«Vedi — dice un padre al figlio — ti ho posto sulla via reale» (letteralmente: la via del «dio» in terra, che è il Re), e in sostanza sembra dire: puoi aspirare a tutti i vantaggi e privilegi di una carriera prestigiosa fatta al servizio del Sovrano.

Cosa ancora più notevole nella storia delle istituzioni dell'Egitto, è che ci sono stati dei «ser» che non erano scribi ma semplici operai, o artigiani della necropoli tebana[33]. Si costituivano in Consiglio («qenebet») e, riuniti, erano collegialmente «ser»; quando si separavano, erano semplici operai. Questo Consiglio aveva competenza nel villaggio degli operai della necropoli di cui sopra, con particolare riguardo all'organizzazione del lavoro, alla vita giuridica e giudiziaria del villaggio stesso. La sua giurisdizione si estendeva a tutti i membri del personale della necropoli, amministrativi, sorveglianti, artigiani o operai e anche alle loro famiglie che vivevano sul posto con loro[34]. D'altra parte, il Consiglio era presieduto da un capo operaio (operaio anziano) assistito da scribi, membri dell'Amministrazione locale, al corrente dei regolamenti e delle procedure da seguire.

È chiaro che le funzioni pubbliche e i relativi vantaggi non erano riservati a una casta. C'era un solo diritto, quello del Re, valido per *tutti e per ogni strato sociale*.

Sintesi

Abbiamo esaminato gli elementi del diritto privato, dell'organizzazione dello Stato, e del diritto pubblico in generale (di cui i «Doveri del Visir» forniscono

[32] *RIDA* 1973, pp. 82ss.: *Les Egyptiens anciens, «citoyens» ou sujets de Pharaon?*

[33] J. Cerny, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, 1973; *RIDA* 1969, pp. 103-88: *Les ouvriers-«magistrats» en Egypte à l'époque ramesside*; S. Allam, *Das Verfahrensrecht in der altäg. Arbeitersiedlung von Deir el-Medineh*, 1973; M. Bierbrier, *Les b*, 1986; Dominique Valbelle, *Les ouvriers de la tombe: Deir el-Medinéh à l'époque ramesside*, 1985.

[34] Possediamo sufficienti indicazioni per supporre che esistesse una legislazione sociale.

ampie informazioni, con brani riguardanti il diritto che chiameremo amministrativo, disciplinare e penale). Abbiamo potuto cogliere a grandi linee il rapporto fra il diritto e la religione; fra il potere centrale unitario e il diritto individuale; fra il legalismo e l'equità; e quanto attiene alla donna egizia e alla giurisprudenza e, per concludere, all'autonomia della volontà. La divinità stessa, di cui il Sovrano regnante è l'interprete necessario, ha riconosciuto che l'eguaglianza originariamente instaurata nella società, era stata turbata dagli uomini. Il loro libero arbitrio si afferma nel momento stesso in cui si afferma l'efficacia della loro volontà.

Carattere sacro del Potere e positività del diritto privato

Per le sue origini e la sua fonte, il potere in Egitto è sacro. Il Re è il delegato del demiurgo; è «il dio» in terra, dove «agisce da dio»[35]: ossia, esercita la «funzione» che gli è stata affidata, senza, tuttavia, che il suo statuto e la sua attività implichino necessariamente che sia un dio. I potenti Sovrani e i sacerdoti si sono sempre sforzati di apparire tali, ma a furia di ripetute e talora roboanti dichiarazioni. Peraltro, se il Potere è sacro, non lo sono né il diritto privato, né i relativi settori del diritto pubblico, almeno nella loro attuazione pratica. Il linguaggio usato è chiaro e risoluto. D'altronde, nelle istruzioni date dal Re al Visir, che costituiscono effettivamente la carta dei principi del diritto egizio, l'«uomo» è posto in primo piano, senza che vi si esiga alcunché per gli dei, per i templi, né per il Re stesso o il Visir (dal quale, anzi, ci si aspetta che si mostri «umano» nell'accezione più vera del termine), e neanche per i membri dell'Amministrazione. Certo, altrove, si tratta anche di ciò, ma qui si mira[36] solo a un'organizzazione pubblica che sia al servizio dell'«uomo».

Questo stato di cose conferisce ai singoli una preziosa autonomia della volontà, dato che la possono esercitare liberamente. Tuttavia questa autonomia viene limitata dal carattere sacro del Potere e dai tratti peculiari del diritto pubblico relativo al partito unico, che è in fondo il partito del Re, al quale bisogna allinearsi se ci si vuole inserire nei meccanismi dell'Amministrazione. Tutto sommato, l'autonomia, come tale, si esercita solo in seno alla famiglia con le diverse forme di acquisizione, di gestione e di alienazione della proprietà.

Come già detto, vi sono rispettivamente due livelli di pensiero e di azione, con i loro propri modi di espressione. Da un lato lo stile obbiettivo, spoglio, che rappresenta unicamente le regole del diritto e la loro applicazione, dall'altro, la letteratura ampollosa che, appunto con il magniloquio, si sforza di giustificare le basi ultraterrene del potere reale. Ciò non toglie, beninteso, che chi avesse spirito religioso facesse intervenire la divinità, per esempio, all'interno della vita familia-

[35] A. Théodoridès, *«Faire le dieu»*, in «Ann. Inst. Or.», 27, (1985), pp. 87-102.

[36] Ciò dimostra che le concezioni possono essere differenziate.

re. Va subito chiarito, tuttavia, non negli atti giuridici, ma solo nel modo di parlarne, che è tutt'altra cosa. Il padre che abbiamo conosciuto attraverso la statua *Cairo 42.208*, e che è «Profeta» (sacerdote superiore) nel Tempio di Karnak, dichiara che «egli ha fatto ciò che ha voluto dei suoi beni», in conformità del «detto» (ossia, la legge promulgata) del Faraone, secondo il quale ciascuno ha il diritto di disporre dei propri beni come desidera[37]. Lui, dunque, membro del Gran Corpo sacerdotale di Ammone, pratica il diritto per il diritto: è lui che ha preso i provvedimenti nella forma richiesta dalla regola reale; la regola, una volta decretata dal Potere, viene realmente applicata da e per gli uomini.

Sua figlia, beneficiaria della liberalità paterna, ha talune convinzioni, come sicuramente ne ha il padre, ma se il padre separa il diritto dalla religione, lei non fa altrettanto. I genitori (padre e madre), spiega, rappresentano la divinità in seno alla famiglia; perciò le loro decisioni sono quelle della divinità. Essa enuncia la sua credenza in termini che rivelano una riflessione interrogativa di substrato filosofico: «Cos'è in fondo (o: in definitiva) la divinità per un essere umano, se non il padre e la madre (citati separatamente, perché i patrimoni sono distinti)? Quindi l'essere da loro favorito è qualcuno che la divinità stessa ha favorito; quel figlio che essi hanno amato (e devono amare per favorirlo) è qualcuno che anche la divinità ha amato. Così (o «dunque»), chi ha dato un ordine (o data una disposizione) in mio favore, è qualcuno (di superiore) che mi ha amata...». Il diritto praticato dal padre ha l'impronta della sua volontà; la figlia reputa che la volontà umana non faccia che tradurre la volontà divina. Questa divergenza d'opinioni si fa sentire in una stessa famiglia, in uno stesso ambiente. Ma s'intende che se l'ispirazione è ritenuta divina, l'atto è umano e redatto nelle forme del diritto positivo.

La donna egizia emancipata

Con questa presa di posizione, o altre analoghe, la figlia ha evidentemente affermato la propria personalità. È una delle caratteristiche più profonde del diritto egizio quella di avere emancipato la donna, e in particolare di averla sottratta alla soggezione paterna o maritale: le sue possibilità sono notevoli, ma non è mai stata totalmente libera, a meno che non ci sia stato qualche regresso. Sembra in effetti che nei tempi antichi la donna egizia potesse diventare scriba, cosa che le fu preclusa in seguito, venendole così impedito l'accesso all'Amministrazione (alle funzioni pubbliche). Per le donne, comunque, è sempre stato possibile divenire sacerdotesse. D'altronde sono rimaste tracce di maschilismo che danno agli uomini la precedenza (prendiamo un semplice esempio dal Papiro delle Adozioni, in cui la primogenita degli schiavi viene nominata dopo il fratello cadetto).

[37] La volontà dell'uomo può essere illuminata, ispirata, ma le azioni che ne risultano sono umane. Cfr. *Chr. d'Eg.*, LX/119-120, 1985, p. 334.

Predominio socio-economico dell'uomo

Dunque, l'uomo doveva avere nella vita familiare un predominio di fatto di origine economica, stante il suo contributo dei due terzi alla comunità coniugale e la sua funzione di amministratore di questa comunità. Si può pensare che proprio in questo quadro vada vista la legge del Faraone, secondo la quale ogni donna deve ricevere il suo «sefer»[38]. Il termine non è altrimenti noto. Lo si è voluto identificare con la dote, ma non sarebbe esatto, perché sappiamo che questo «sefer» viene realizzato grazie a un particolare lascito del marito in favore della moglie. Il potere pubblico si sarebbe, quindi, preoccupato di assicurare una vecchiaia dignitosa alla donna sposata. La legge del «sefer», privilegio tutto femminile, avrebbe avuto valore di compenso.

Fatto sta che, verosimilmente, si deve al predominio maschile se, in Egitto, la filiazione era patrilineare.

Ci resta da fare l'*analisi dei rapporti fra legge, equità e giurisprudenza.* Sembra che il legalismo, o applicazione assoluta e testuale delle leggi del Faraone, non fosse ammissibile in Egitto, dato il significato del termine «maat» (giustizia, equità) e degli interessi e aspirazioni dei membri del «gregge sacro»; questi dovevano essere oggetto di particolare sollecitudine da parte del Re, come, in origine, lo erano del demiurgo. Nello stile fantasioso dell'antico Egitto, «gregge sacro» non è affatto una formula vuota di significato.

Per quanto concerne l'equità, è il Re stesso che la proclama indispensabile e che ne orienta la comprensione, suggerendo che deve consistere nella ricerca della giusta misura, di un equilibrio ben fondato[39] allo scopo di permettere a ciascuno di ottenere il proprio diritto, preoccupandosi, soprattutto, che «le due parti escano soddisfatte dal tribunale». Le istruzioni reali danno ai giudici una certa libertà nella valutazione delle cause e nel loro giudizio.

Ciò è dovuto, in fondo, a una ragione metafisica, illustrata dal testo dell'«Oasita»[40]: il Re, anche supponendo che abbia una conoscenza intuitiva della «Giustizia», tuttavia, quando deve esprimerla, è anch'egli soggetto alle contingenze terrene. Se l'«Oasita», contadino incolto, era un «buon parlatore» (nella sostanza e nella forma), lo è perché il vero autore, l'ispiratore del racconto, era uno scriba intellettuale.

Il nostro «Oasita», quindi, inveisce contro il Magistrato che reputa troppo passivo, ossia restio, e che sospetta addirittura di connivenza col malfattore che gli ha rubato i beni. Lo supplica e lo incita ad agire: «Fa' dunque giustizia (se non per me) per il Signore della giustizia (che sul piano umano è il Re), giustizia di cui c'è

[38] Vedere *RIDA* 1964, p. 71; 1970, pp. 196-197; 1977, p. 24.

[39] Il testo dell'*Oasita* ci informa che (B 1, 251-252) maât «non può né abbassarsi né elevarsi» (B. Bunn, *Studies*, p. 105; P. Lacau, in «BIFAO», 69 (1971), p. 4).

[40] *Oasita,* B1, 304; F. Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, 1913, pp. 210s.

la (o una) Giustizia della sua giustizia (quella del Re)»[41], ossia un'Idea superiore della Giustizia, a cui le giustizie fondate, dettate dalle circostanze e dalle condizioni dell'esistenza, possono solo tentare di avvicinarsi. Il Re può senza dubbio apprendere la trascendenza interiormente, ma non esprimerla adeguatamente. E proprio perché sa che l'espressione reale della Giustizia non è perfetta, il Potere lascia parte del giudizio agli uomini.

L'esame giudiziario della questione lo conferma. Un operaio della necropoli tebana, rivoltosi alla giurisdizione locale, si appella ad una legge del Faraone, che fa al caso suo e che giustifica la sua azione legale; ma quello che si aspetta dai giudici, suoi pari, non è tanto che la legge sia applicata tal quale, ma che essi facciano il «Bene», e questo «Bene» consisterebbe nel riprendere un giudizio emesso in precedenza e che sarebbe conforme ai suoi interessi. Ciò che quest'uomo si permette di esigere è che quel giudizio costituisca giurisprudenza. Ne consegue che gli operai, appartenenti come gli altri uomini al «gregge sacro», partecipano, per poco che sia, del potere legislativo del Re-dio.

Conclusione

Data l'esiguità dei documenti a nostra disposizione, l'assenza di codici e la mancanza di una dottrina scritta, e dato che, d'altronde, ci siamo riproposti soprattutto di caratterizzare lo spirito del diritto egizio in un'ottica antropologica, abbiamo proceduto per induzione, arrivando, purtroppo inevitabilmente, a un quadro incompleto e alquanto eterogeneo.

Ne abbiamo comunque dedotto alcuni tratti caratteristici, che riassumeremo per concludere. Ma prima, per mettere meglio in risalto questi tratti e situarli nella storia generale del diritto, faremo un raffronto con lo stato delle istituzioni romane all'epoca imperiale, e prenderemo un esempio pratico che meglio illustra come fosse concepito e applicato il diritto fra i lavoratori.

L'Imperatore a Roma, come il Faraone in Egitto, è sacro, ma non lo è il diritto. La giustizia è resa dai membri della sua Amministrazione (i funzionari), proprio come nella valle del Nilo, e le «istruzioni» date dal Re per l'esercizio della giustizia richiamano i «mandata Principis». Il Visir, però, non fa le leggi, limitandosi ad applicarle e farle applicare saggiamente e, se del caso, a interpretarle; non dispone, come gli «iuris prudentes» di Roma, dello «ius publice respondendi ex auctoritate Principis», che gli avrebbe permesso di fondare il diritto («ius condere»). Ciò nonostante, in quanto membro del Concilium reale, può contribuire all'elaborazione delle leggi. In questo modo, sia in Egitto che a Roma, il carattere sacro del Potere non ha affatto contrastato l'esistenza di un diritto positivo secolarizzato.

[41] A. Théodoridès, *La formation du Droit dans l'Egypte pharaonique*, in *La Formazione del Diritto nel Vicino Oriente Antico*, 1988, pp. 26s.

L'esempio concreto al quale ci rifacciamo è preso dall'ambiente della necropoli tebana, i cui componenti affermano d'essere tormentati a non finire dagli spiriti e dai fantasmi della morte, e ossessionati dalla magia. Uno di loro aveva comperato un asino da un collega, ma trovando difettosa la qualità dell'animale, lo «ripudia»; ne ottiene un altro, che secondo lui non è «buono per niente». Notiamo l'insistenza della sua richiesta e insieme la sua pazienza. Poiché il venditore non gli offre che merce scadente, si appella al Consiglio, riunitosi a questo scopo. Quest'artigiano sapeva perfettamente che il vizio redibitorio della merce venduta poteva produrre la risoluzione dell'accordo e lo esprime a suo modo: «Che mi dia un asino buono o il mio denaro»[42]. Questa soluzione, benché non venga precisato, doveva essere prevista legalmente, perché i giudici locali (operai-«ser») erano competenti ad applicare le leggi nella loro giurisdizione, ma non a legiferare.

Notiamo che prevale l'idea del diritto, o dei diritti soggettivi, e che non se ne esige una formulazione stereotipa. Il diritto è espresso in uno stile spoglio, senza interferenze estrinseche, senza riti e senza magie della parola. Quel che conta sono i rapporti esteriori fra gli individui riguardo ai loro affari e ai loro interessi, qualunque siano i loro sentimenti intimi e le loro convinzioni, che non compaiono. I lavoratori, in un ambiente dove regna l'irrazionale escatologico, regolano le loro controversie positivamente, mediante il solo intervento degli elementi di diritto allo stato grezzo.

Così, il diritto egizio è, ed è uno (lo stesso per tutti), senza distinzioni sociali o di sesso. Del resto, e per concludere, questo diritto è «individualizzato», visto che ognuno ne è provvisto a titolo personale. Gli atti vengono stesi sotto forma di dichiarazioni orali nello stile degli interessati, che esprimono liberamente la loro volontà, autenticata, poi, dall' autorità. In materia giuridica, non possiamo che ripetere che si deve agire in modo che ciascuno abbia il suo diritto. La Giustizia ha il supporto della legge, ma si raccomanda espressamente di giudicare con equità. Per quanto riguarda le pene, devono essere previste legalmente e inflitte con ponderatezza; è attestato il loro scopo ammonitorio[43].

Riassumendo, è importante sottolineare il carattere «umano» del diritto faraonico, fatto per proteggere la persona e i suoi beni.

BIBLIOGRAFIA

S. Allam, *Gerichtsbarkeit*, in «Lex. der Aegyptol.», II, 1977, col. 536-53; *Recht*, in «idem», V, 1984, col. 182-87; *Richter*, col. 254s.; *Le droit égyptien ancien: Etat des recherches et perspectives*, in

[42] *RIDA* 1969, pp. 117-19.

[43] *RIDA* 1969, pp. 128ss.; 134; 138: «Lo scriba, che è il cancelliere della *gnbt* degli operai, richiede realmente una pena esemplare, poiché la pena stessa è intesa come funzione sociale, quella appunto di proteggere la società operaia».

«ZAS», 105 (1978), pp. 1-6; *La problématique des quarante rouleaux de lois*, in *Fs. Westendorf*, I, 1984, pp. 447-53.
W. Barta, *Untersuchungen zur göttlichkeit des regierenden Königs*, 1975.
E. Blumenthal, *Königsideologie*, in «Lex. d. Aeg.», III, 1979, col. 526-531.
H. Goedicke, *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*, 1967; *Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich*, 1970.
T.G.H. James, *The Vizier and his Role; Justice for Everybody*, in *Pharaoh's People, Scenes from Life in Imperial Egypt*, 1984.
W.C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom (Papyrus Brooklin 35.1446)*, 1955.
Bernadette Menu, *Droit – Economie – Société de l'Egypte ancienne*, 1984.
J. Pirenne, *Histoire de la Civilisation de l'Egypte ancienne*, I-III, 1961-1963.
E. Seidl, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*, 1951 (2ª ed.).
R. Tanner, *Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung des Frau*, in «Klio», 49 (1967), pp. 5-37.
G.P.F. Van Der Boorn, *The Duties of the Vizier: Civil Administration in the Early New Kingdom*, 1988.
W.A. Ward, *Essays on feminine Titles of Middle Kingdom and related Subjects*, 1986.
S. Wenig, *Die Frau im alten Aegypten*, 1968.

I CULTI ISIACI E IL LORO SIMBOLISMO SACRALE NELLA VITA RELIGIOSA DELL'EGITTO ELLENISTICO E ROMANO

di
Julien Ries

Alessandro Magno lasciò un'impronta duratura nel Vicino Oriente e nel mondo mediterraneo. I tredici anni della sua spedizione (336-322) segnarono una crisi, una rottura, una svolta nella civiltà. Dopo aver messo l'Occidente in contatto con l'Oriente, Alessandro operò una vera e propria mescolanza di popoli, di idee e di culture. Il suo soggiorno in Egitto (332-331), per quanto breve, fu sufficiente per dare origine al culto del sovrano e a una nuova ideologia regale, un'eredità poi raccolta e sviluppata dall'Impero romano all'inizio della nostra era. Nel 305, all'indomani della morte di Alessandro, Tolomeo Soter, governatore d'Egitto dal 323, si proclama successore dei faraoni e inaugura la dinastia dei Lagidi, che regnerà fino al 30 a.C. I Tolomei fecero dell'Egitto un mondo greco, fondato sulle istituzioni e sul pensiero religioso ereditati dai secoli dei faraoni. Un mondo che si conserverà in parte anche nell'Egitto romano, inaugurato dalla vittoria di Augusto. Mentre nel crogiuolo costituito dalla valle e dal delta del Nilo si verifica una progressiva simbiosi fra il mondo greco e le tradizioni egizie, Alessandria diventava la capitale culturale e artistica di tutto il Mediterraneo, un vero crocevia in cui si incontravano mercanti, eruditi, artisti e pensatori d'Asia, d'Africa e d'Europa. Ad Alessandria nasceranno i nuovi culti greco-egizi, il giudaismo ellenistico e la prima teologia cristiana; ad Alessandria saranno accolti l'orfismo, il platonismo e le diverse forme di gnosi[1].

[1] S. Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, Paris 1962, pp. 297-329 (trad. it. *Gli Egizi. Gli Dei, gli uomini, la cosmologia, la fede nella sopravvivenza dopo la morte*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 299-333).

I. L'EGITTO TOLEMAICO E LA NASCITA DI UNA NUOVA CULTURA RELIGIOSA

Le relazioni fra il mondo greco e l'Egitto iniziano assai prima della conquista macedone, come testimonia per esempio Erodoto[2]. Ma tali relazioni diventano significative e centrali soltanto sotto il regno dei Tolomei. Tolomeo I Soter, satrapo dal 323 al 305, si impossessa delle spoglie di Alessandro e le trasporta a Menfi, dove il Macedone era stato incoronato re d'Egitto, per organizzare funerali solenni. Menfi diventa la capitale religiosa e politica, mentre Alessandria, la cui costruzione va completandosi, sarà la capitale culturale del mondo mediterraneo. Sovrano d'Egitto dal 305 al 283, Tolomeo I favorisce ogni genere di scambi culturali e religiosi fra i due paesi, la Grecia e l'Egitto. Suo figlio, Tolomeo II Filadelfo (285-246), trasferisce la capitale ad Alessandria e introduce il culto dinastico, attribuendo a suo padre il titolo di *theos*. Nell'istituzione dei *Ptolemaia*, le feste che celebrano ad Alessandria gli onori divini resi ai sovrani Lagidi defunti, si avverte chiaramente il ruolo della teologia regale faraonica[3].

Tolomeo III Evergete (246-221) rafforza la dinastia dei Lagidi e istituisce una cronologia nazionale e regale. Nel 238 il «sinodo» di Canopo attribuisce nuova rilevanza al culto di Osiride e di Serapide; nel 237 il sovrano dà inizio alla costruzione del tempio di Edfu dedicato a Horus. In questo tempio, il più notevole dell'età tolemaica, possiamo leggere una mirabile sintesi dell'intera religione egizia: la narrazione delle lotte fra Horus e Seth, il rituale del culto quotidiano, il racconto della nascita di Horus, l'elenco dei «nomi» d'Egitto; in un piccolo tempietto, un *mammisi*, veniva celebrata la nascita del re divino[4]. Sotto Tolomeo IV Filopator (221-204), il culto dinastico riceve un nuovo impulso, poiché viene istituita la celebrazione di una liturgia a Tolemaide, la città fondata dal primo dei Lagidi. Tolomeo V Epifane (204-181) si fa incoronare a Menfi, nel tempio di Ptah. La celebre stele di Rosetta contiene la descrizione di questo episodio. Il sovrano si attribuisce il titolo di Epifane, nato da un dio e da una dea, come Horus, il figlio di Osiride e di Iside.

Si costituisce ora e si sviluppa una nuova cultura religiosa, ricca di numerosi tratti dinamici, bene evidenziati, per esempio, da Claire Préaux[5]. Il sovrano è il salvatore e il benefattore del paese, è un re carismatico protetto dagli dei, è colui che nutre il suo popolo. Assistiamo allo sviluppo di una devozione personale, influenzata dalla diffusione dei culti isiaci. Mentre il carattere nazionale della religione egizia va progressivamente sfumando, Osiride e Iside, infatti, occupano uno spazio sempre maggiore nel culto popolare e nel culto personale dell'Egitto tole-

[2] Erodoto, *Storie*, libro II.

[3] Fr. Altheim, *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs spirituel*, Payot, Paris 1954. L. Cerfaux e J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Paris 1957.

[4] F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Belles Lettres, Paris 1958.

[5] Claire Préaux, *Le monde hellénistique*, I-II, PUF, Paris 1978.

maico. Il culto di Osiride godrà di un largo seguito e Iside penetrerà profondamente anche nel mondo greco-romano, come testimoniano le numerosissime iscrizioni[6]. Il mito di Osiride oltrepassa ormai il vecchio quadro della religione faraonica, mentre i culti isiaci assumono caratteri mistici e iniziatici che dimostrano nei fedeli la ricerca della salvezza.

Situato nel cuore del mondo mediterraneo, l'Egitto tolemaico ha svolto, negli ultimi secoli dell'era antica, una funzione di straordinaria importanza. Nel crogiuolo costituito dalla valle e dal delta, Egizi e Greci si trovano infatti a convivere gli uni accanto agli altri e naturalmente si osservano e si interrogano scambievolmente, iniziandosi alle rispettive dottrine. Questo incontro costituisce indubbiamente uno degli avvenimenti fondamentali dell'epoca ellenistica. Fra i tanti viaggiatori giunti dalla Grecia, uno dei più celebri è Plutarco di Cheronea (ca. 46-125), che del suo soggiorno in Egitto ci ha lasciato un documento eccezionale, il *De Iside et Osiride*, un trattato di filosofia, teologia e spiritualità mistica, in cui si incontrano il pensiero greco e le dottrine egizie[7].

Plutarco indagò a lungo sulla religione di Osiride, consultando letterati, filosofi e sacerdoti egizi. Il *De Iside et Osiride*, composto intorno all'anno 100 della nostra era, non soltanto è la versione più completa del mito di Osiride che ci sia pervenuta, ma è anche una preziosa testimonianza delle dottrine e dei culti isiaci dell'Egitto tolemaico, che si sono conservati fino agli ultimi decenni del primo secolo d.C. Opera di sintesi del sacerdote di Delfi, che l'ha composta nella sua maturità, questo *Trattato* mostra, come afferma uno dei suoi maggiori conoscitori, che «la religione di Osiride rispondeva, meglio di qualunque altra, alle tre profonde aspirazioni del mondo di allora: la fondazione del monoteismo, la pratica di una religione personale, la conquista dell'immortalità dell'anima»[8].

II. OSIRIDE, DIO DELLA VITA

1. *Una antichissima tradizione teologica e simbolica*

Nel corso dei millenni, la vita è sempre stata, nell'antico Egitto, un mistero centrale. Si tratta di un dono divino, espresso dal segno *ankh*, T, che risale al periodo predinastico e che i cristiani ripresero per simboleggiare la croce di Cristo

[6] Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I-III, Brill, Leiden 1973; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, I-II, Brill, Leiden 1972; F. Mora, *Prosopografia Isiaca*, I-II, Brill, Leiden 1990.

[7] Chr. Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris* (ed. e trad.), Belles Lettres, Paris 1988 (Introduction, pp. 14-177).

[8] J. Hani, *La réligion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris 1976: fondamentale per il *De Iside et Osiride*.

e il mistero della Redenzione[9]. Il simbolismo sacrale della vita è al centro della teologia di Osiride, poiché Osiride è il dio della vita, il dio della vegetazione, il dio che dona la fecondità. Egli infatti è paragonato al chicco di grano deposto nella terra, dove riposa in attesa di germinare e di crescere[10].

Nel *De Iside* Plutarco nomina diversi aspetti di questo simbolismo. Nel cap. 32, per esempio, egli scrive che Osiride è il Nilo che si unisce con Iside, la terra, per renderla feconda. Questa interpretazione simbolica è antica quanto le piene del Nilo, che rendono fertile la terra nera della valle e del delta. Nei *Testi delle Piramidi*, infatti, si accenna spesso all'acqua nuova (parr. 589 e 767) e si parla dei corsi d'acqua e dei canali che tracimano a causa delle «secrezioni» di Osiride (par. 848). Il simbolismo che identifica il dio Osiride col fiume Nilo continuò a svilupparsi ininterrottamente. La sua origine sembra risalire alla preistoria, cosicché alcuni egittologi ritengono questa tradizione anteriore perfino alla teologia di Eliopoli[11]. Un inno risalente all'epoca del Nuovo Regno canta tutta la terra distesa sul cadavere di Osiride annegato e afferma che il Nilo è il sudore del dio e che l'aria respirata dagli uomini è quella che proviene dalla sua gola[12]. Ritroviamo la medesima concezione in epoca tolemaica, in un papiro che celebra Osiride, dio della piena che porta la vegetazione e fa germogliare i campi. Egli è il signore della terra, del cielo, dell'acqua e di tutto ciò che vi si trova[13]. Nell'isola di File molte statue rappresentano Osiride con le gambe verdi o addirittura con tutto il corpo di questo colore[14].

2. *Rituali ed usi liturgici*

Accanto ai testi esistevano dei rituali, che consentivano ai fedeli di vivere il sacro, di vivere cioè il loro rapporto con Osiride. Questo aspetto «antropologico» del sacro viene messo in evidenza da Plutarco soprattutto quando parla delle tradizioni sacerdotali, che costituiscono una delle sue fonti d'informazione (*De Iside*, 33, 35 e 36). Gli accenni dell'autore alle lamentazioni sacre e alle festività in onore degli dei sono ampiamente confermati dagli egittologi. Le grandi festività per Osiride si celebravano al termine della stagione della piena, poco prima della mietitura: questa scadenza stagionale rafforza il legame fra Osiride e la fertilità[15]. Anche Eliodoro e Porfirio parlano di queste feste del Nilo, durante le quali Osiri-

9 J. Ries, *Il segno della vita come espressione del sacro nell'Egitto*, in «L'umana avventura» (Jaca Book, Milano), autunno 1986, pp. 93-101.

10 F.A. Wallis Budge, *Osiris. The Egyptian Religion of Resurrection* (1911), New Hyde Park/N.Y. 1961.

11 H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Hinrichs, Leipzig 1941.

12 J. Assmann, *Aegyptische Hymnen und Gebete*, Artemis, Zürich 1975, pp. 443-62.

13 Th. Hopfner, *Über Isis und Osiris*, I-II, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, II, p. 148.

14 G. Röder, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten*, Diederichs, Iena 1923, pp. 23s.

15 Hani, *La religion égyptienne...*, cit., pp. 141-65.

de discende dal cielo per rendere fertile la terra[16], la terra nera che è Iside fecondata dal suo sposo (*De Iside*, 22 e 33). Già nei *Testi delle Piramidi*, del resto, si parla di questa opera di fecondazione, che risponde, secondo il *De Iside* (cap. 38), ad una dottrina assai diffusa in epoca greco-romana. Gli Egizi, infatti, «considerano il Nilo un'emanazione di Osiride... e ritengono e dichiarano che la terra è il corpo di Iside: ma non tutta la terra, bensì solo la parte che il Nilo copre e feconda penetrandola».

3. *Osiride creatore di vita*

In ogni cosmogonia occorre distinguere la creazione vera e propria, che per l'*homo religiosus* è opera della divinità, dall'istituzione e funzionamento del mondo, che dipendono in genere da considerazioni di tipo «scientifico». Nel pensiero cosmogonico dell'Egitto faraonico è possibile invece distinguere tre diversi aspetti:

a. nel loro slancio ottimistico nei confronti della vita, gli Egizi attribuiscono la creazione del mondo alla divinità;

b. i miti narrano come avvenne questa creazione;

c. il cosmo è una creazione continua, alla quale contribuiscono ogni giorno il faraone e i templi delle divinità.

Il pensiero religioso egizio non è pervenuto fino all'idea di una creazione dal nulla, ma ha comunque percepito l'esistenza di un caos originario, da cui il mondo sarebbe uscito per opera divina. Questo caos è il *Nun*, un oceano primordiale di acque stagnanti, una distesa liquida che contiene i germi del mondo ed è anteriore ad ogni manifestazione della vita[17]. In tutte le grandi teologie antiche, in quelle di Ermopoli, di Eliopoli e di Menfi, incontriamo, anche se diversamente formulata, questa medesima dottrina, completata dalla concezione di un demiurgo ordinatore del cosmo. Il *Nun* primordiale rappresenta allora una sorta di forma inorganica e pretemporale del demiurgo.

Nel suo soggiorno in Egitto, Plutarco venne a conoscere un'importante tradizione sacerdotale, secondo la quale Osiride è il principio (*arché*) e la potenza (*dynamis*) di tutto ciò che è umido (*De Iside*, 33). Secondo questi sacerdoti, il sole e la luna non percorrono la loro rotta celeste montati su carri, bensì imbarcati su navi (cap. 34). Plutarco, in questo modo, testimonia l'antichissima dottrina del *Nun* primordiale, affermando che «l'acqua è il principio e la forza generatrice degli esseri» e aggiungendo che Iside «nutre e mantiene tutte le cose». Si tratta di una dottrina di grande importanza, in quanto afferma che *Nun* è il Padre degli dei e che questo medesimo *Nun* è in realtà Osiride.

[16] Hopfner, *Isis...*, cit., II, p. 147.

[17] S. Sauneron, *La naissance du monde*, Seuil, Paris 1959.

In questi testi di Plutarco, il sacro, il simbolo e il mito si mescolano e si compenetrano fra di loro, dandoci un'idea della complessità e densità della teologia dell'epoca dei faraoni, ancora viva, peraltro, all'inizio della nostra era. Ne sono testimoni, tra l'altro, Clemente Alessandrino, Porfirio e Giamblico[18]. Il simbolismo dell'imbarcazione, per esempio, ha assunto grande importanza nella liturgia e nella vita dei fedeli. La barca, infatti, era il veicolo usato nelle processioni per condurre le immagini delle divinità: spinta dai fedeli, essa metteva gli dei in relazione col *Nun* primordiale e col mistero delle origini della vita.

III. OSIRIDE, DIO DELL'ALDILÀ

Fino dall'epoca delle Piramidi, Osiride è profondamente inserito nel ciclo del sole. Ai tempi del Regno Antico, in Egitto esisteva una duplice concezione dell'aldilà: da un lato il mondo dei defunti è visto come un mondo sotterraneo, residenza di Osiride, e dall'altro come un mondo celeste, il mondo del dio Ra. La teologia solare dei sacerdoti di Eliopoli ha operato una sorta di sintesi fra queste due diverse concezioni. Così, a partire dalla v dinastia, viene posto in forte evidenza l'aspetto solare del faraone defunto; dalla stessa epoca, peraltro, l'escatologia regale trasforma il faraone defunto in un Osiride[19].

In seguito, a cominciare dalla vi dinastia, la dottrina osirica dell'aldilà incomincia a prendere forma più complessa e strutturata. Ne è prova l'importanza attribuita alla protezione della tomba, all'integrità del corpo della mummia, alla regolarità delle offerte rituali. Nell'epoca del Regno Medio i testi dei sarcofagi si vanno moltiplicando, mentre il privilegio attribuito al faraone si democratizza estendendosi ad altri defunti[20]. A partire dalla IX dinastia il culto funerario di tipo osirico ha ormai preso il sopravvento, grazie anche alla città di Osiride, Abido, che è la meta del pellegrinaggio del defunto che si ricongiunge al suo dio. Nasce anche una nuova tradizione, l'usanza di scrivere testi funerari su un papiro arrotolato e introdotto nel sarcofago: si tratta del *Libro dei morti*. Nei paragrafi che vanno dal 64 al 129 di questo testo, di cui ci restano numerosi esemplari, viene descritta la trasfigurazione del defunto nel mondo celeste e nel mondo osirico. Il par. 125, sull'ammissione del defunto al suo destino felice, insiste sul ruolo svolto da Osiride nel giudizio e nella ricompensa, attraverso una serie di confessioni negative e una psicostasia. Osiride è dunque posto al centro delle dottrine funerarie.

Sulla credenza in un aldilà beato nel regno di Osiride, possediamo una testimonianza importante, quella di Petosiris, un sacerdote vissuto all'inizio dell'età tole-

[18] Hani, *La religion égyptienne...*, cit., pp. 8-25.

[19] A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Renaissance du Livre, Paris 1926, pp. 195-206.

[20] H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris 1951.

maica. L'iscrizione che è stata ritrovata nella sua tomba illustra come una *élite* devota concepiva la possibilità di diventare Osiride dopo la morte[21].

Anche a Plutarco, naturalmente, è nota questa credenza funeraria di tipo osirico:

«C'è una formula che i sacerdoti dei nostri tempi si limitano a ripetere per mero formalismo, trascurandone invece il significato profondo: "Osiride — essi dicono — comanda e regna sui morti: egli non è altri che Plutone, l'Ade dei Greci". Parole che sconcertano l'uomo comune, che ne ignora il senso reale e immagina che Osiride, il dio sacro (*hieròs*) e santo (*hosios*), risieda sotto terra, là dove sono sepolti i corpi di quanti giungono al termine della loro esistenza. Invece Osiride soggiorna ben lontano dalla terra, inalterabile, incorruttibile, inaccessibile all'impurità di tutti gli esseri corruttibili e mortali... Ma dopo la liberazione, quando infine le anime sono passate nel mondo immateriale, invisibile, imperturbabile e santo, allora questo dio è veramente la loro guida e il loro re ed esse dipendono da lui, nella contemplazione e nel desiderio per sempre inappagato di una bellezza ineffabile e inesprimibile per l'uomo. Una bellezza, come narra l'antica leggenda, eternamente amata e cercata da Iside: questa unione riempie il nostro mondo di tutte le bellezze e di tutti i beni che sono partecipi della generazione» (cap. 78).

In questo testo così denso, Plutarco osserva che i sacerdoti dei culti isiaci rivelano soltanto agli iniziati i segreti della beatitudine nel regno di Osiride. Il teologo di Delfi, inoltre, fornisce di Osiride una interpretazione platonica e, dell'aldilà, un'idea vicina a quella orfica. Ma il senso mistico della sua interpretazione si ricollega perfettamente all'iscrizione di Petosiris, che è anteriore di almeno quattro secoli. Si tratta dunque, senza dubbio, di una dottrina egizia della salvezza, che si andò affinando nel corso di tre millenni, via via che andava purificandosi la concezione del divino. Significativo è l'uso dei due termini (*hieròs* e *hosios*) che esprimono il sacro presso i Greci; si osservi inoltre che la relazione intima con Osiride, alla quale pervengono infine le anime privilegiate, viene interpretata come la riproduzione dei rapporti amorosi di Iside col suo sposo divino[22].

IV. OSIRIDE E SERAPIDE

La dottrina osirica della sopravvivenza nell'aldilà è dunque un aspetto importante del pensiero religioso dell'antico Egitto; essa si è conservata e sviluppata

[21] G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, La Caire, 1923-1924; Fr. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne*, in *Magie des extrêmes* (Études Carmélitaines), DDB, Paris 1952, pp. 134s.

[22] S. Morenz, *Das Problem des Werdens zu Osiris in den Griechisch-Römischen Zeit Aegyptens*, in *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, PUF, Paris 1961, pp. 75-91.

lungo tre interi millenni e in epoca tolemaica e romana ha assunto nuova rilevanza nella sua relazione con il culto del dio Serapide.

1. *Il problema dei rapporti fra Osiride e Serapide*

Nel 1850 l'archeologo francese Mariette scoprì a Menfi una necropoli sotterranea (utilizzata dai tempi di Amenofi III, faraone della XVIII dinastia) e portò alla luce ventiquattro straordinari sarcofagi di granito o di basalto: si trattava della necropoli dei tori Api, morti e poi divenuti Osiride. Con i Tolomei cominciò una seconda fase di questo Serapeo menfita, divenuto luogo di culto, con proprio personale e perfino una infermeria in cui erano raccolti i malati. Era un Serapeo anche il tempio di Serapide ad Alessandria, fondato da Tolomeo III con lo scopo di fungere da santuario nazionale dei Lagidi.

Erodoto (II 42) osserva che «non tutti gli Egizi venerano le medesime divinità, ma tutti gli Egizi rendono il medesimo culto a Iside e ad Osiride»: ciò dimostra che verso il 450 a.C. il culto osirico era in Egitto universalmente diffuso. Prima del IV secolo, tuttavia, non si incontra nelle fonti il minimo cenno di Serapide. Questa situazione e queste scoperte archeologiche hanno costretto gli egittologi e gli storici delle religioni a porsi il problema dell'origine del culto di Serapide, che finì per accostarsi a quello di Osiride.

2. *Origine di Serapide e del suo culto*

Tolomeo Soter non impose al suo popolo il pensiero greco; egli semplicemente ordinò il restauro di numerosi templi e perseguì in sostanza una politica fondata sulla coesistenza tra la popolazione greca e quella egizia.

Tacito (IV 84) ci fornisce una interessante versione dell'introduzione del culto di Serapide ad Alessandria. In seguito a certe sue visioni, Tolomeo I avrebbe portato da Sinope nel Ponto ad Alessandria, in modo quasi miracoloso, una statua di Juppiter Plutone: tale statua sarebbe stata sistemata nel tempio alessandrino dedicato nel quartiere di Rhacotis a Iside e ad Osiride. Tacito conosce peraltro anche alcune tradizioni secondarie, una delle quali fa provenire la statua da Seleucia di Siria sotto il regno di Tolomeo III, un'altra da Menfi.

Plutarco (*De Iside*, 27-29) presenta una versione molto prossima a quella di Tacito, facendo intervenire due personaggi, Timoteo l'Esegeta e Manetone il Sebennita (il cui nome significa «dato da Toth»: si tratta del sacerdote che ci ha lasciato la lista delle trenta dinastie dei faraoni). I due esperti, dunque, riconobbero nella statua il dio Plutone e affermarono davanti a Tolomeo che, una volta portata ad Alessandria, essa doveva essere chiamata Serapide, nome che gli Egizi davano a Plutone. Ma Plutarco ritiene preferibile identificare «Serapide con Osiride, dal momento che quello è il nuovo nome ricevuto dal vecchio dio quando cambiò natura. In questo modo si spiega come mai anche Serapide, come Osiride,

sia un dio universale» (*De Iside*, 28). Al cap. 29 Plutarco aggiunge che «la maggior parte dei sacerdoti dichiarano trattarsi di una mescolanza tra Osiride e Api».

Clemente Alessandrino (*Protrettico*, IV 48.1) riporta, pur con qualche variante, una tradizione analoga. Alla fine si accertò che la fonte comune di tutti questi resoconti era Apione di Alessandria, discepolo di Apollonio e successore di Teone nella cattedra di grammatica, al quale si deve anche la leggenda di Sinope.

3. *Serapide, un dio osirico*

Le ricerche e gli studi hanno sottoposto al vaglio della critica le due grandi tradizioni relative a Serapide: da una parte la teoria che ne fa un dio straniero importato dai Lagidi, e dall'altra la tradizione egizia che identifica Serapide con Oserapis, l'Api morto di Menfi. Queste ricerche hanno finito per dimostrare che Serapide è la forma ellenizzata di Oserapis, il dio di Menfi, una figura peraltro recente nel pantheon egizio. Come dio Api defunto, Oserapis ha goduto nel IV secolo di grande popolarità, al punto di diventare a Menfi la divinità principale, accanto a Osiride e a Iside. Ellenizzato, come si è detto, con il nome di Serapide, questo dio divenne il nuovo sposo della dea Iside e il loro culto finì per diffondersi in tutto il mondo greco-romano[23].

Grazie alla scoperta dei papiri del Serapeo di Menfi, sappiamo ora che proprio a Menfi, dove era vivo il culto di Osiride-Api, si inaugurò il culto di Serapide[24]. Api era il dio che veniva comunemente rappresentato da un toro sacro che, alla sua morte, riceveva onori divini e veniva imbalsamato per diventare Osiride. La necropoli scoperta da Mariette ci permette di constatare l'importanza di tale culto. Dopo Amenofi III (1405-1380) e fino a Ramsete II (1298-1232), ogni toro Api aveva la propria cappella mortuaria. Il culto rivolto al toro Api ancora in vita si celebrava nel tempio detto *Apieion*; quello funebre nel Serapeo, appena fuori della città. Ma esisteva anche un culto di Api-Osiride, di cui possediamo numerose stele anteriori ai Lagidi. Questo dio Api-Osiride, o Oserapis, è una divinità che funge da giudice dei viventi, assiso nel suo tempio insieme agli altri dei, e che viene invocato come dio vivente e dio dei viventi.

I documenti a nostra disposizione permettono a questo punto di trarre conclusioni sicure sul culto di Serapide. Si tratta di un culto autenticamente egizio, che ha ripreso quello di Oserapis, l'Api morto e poi divenuto Osiride. In auge a Menfi prima dell'arrivo di Alessandro, tale culto venne ellenizzato sotto i Lagidi ed ebbe una notevole diffusione. Serapide, nel suo nuovo ruolo di sposo di Iside, influenzò grandemente la devozione dei popoli mediterranei durante il I e il II secolo

23 W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte*, Brill, Leiden 1973; L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapiacae*, de Gruyter, Berlin 1969; J.E. Stambaugh, *Sarapis under der early Ptolemies*, Brill, Leiden 1972.

24 U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit. Ältere Funde*, Akademie, Berlin 1927.

della nostra era, ponendosi addirittura in concorrenza con Cristo. La sua statua ad Alessandria diventò meta di pellegrinaggio incessante da parte di Greci ed Egizi. Per questo Plutarco (cap. 28) non esita ad affermare che Serapide «è un dio universale». In epoca romana, quando è invece il culto di Iside quello che assume maggiore popolarità, Osiride e Serapide, si direbbe, si dividono equamente le competenze.

V. ISIDE. CULTO E SACRO

1. *Sovrana universale*

Iside è una dea del delta che ben presto viene collegata al ciclo delle divinità di Busiride. Fin dalla più lontana antichità Iside fa parte del ciclo osirico e, in quanto sposa di Osiride, appartiene alla grande Enneade di Eliopoli, in cui troviamo due coppie osiriche: quella formata da Osiride e Iside e quella costituita da Seth e Neftys. Iside rappresenta anche la personificazione del trono regale che viene utilizzato nel culto. L'unione con Osiride ne ha fatto la protettrice del sovrano defunto, che ella aiuta a diventare uno spirito luminoso, un «dio». Questo ruolo lentamente si estende, fino a quando Iside diventa membro del consiglio che giudica l'anima del defunto. Madre divina di Horus, è la dea della fecondità e la protettrice delle donne. Nel corso dei secoli, la costante tendenza all'universalismo non fa che aumentare. Identificata con Sothis, la stella della piena e dell'inondazione del Nilo, Iside è legata alla fecondità della terra, poiché ha fatto scorrere il Nilo. Nota in tutto l'Egitto a cominciare dal Nuovo Regno, diventa la dea somma dell'epoca tolemaica[25]. I luoghi di culto a lei dedicati sono numerosi, ma File è certamente il centro isiaco per eccellenza. Sappiamo che il culto in onore di Iside, come del resto quello rivolto a tutte le altre divinità, prevedeva due forme distinte: il culto quotidiano, celebrato nei templi, e quello in occasione delle grandi festività, che raccoglieva grande concorso di popolo. Ma disponiamo di documenti che ci consentono di penetrare anche più a fondo nell'intimo dell'*homo religiosus* che cercava la salvezza promessa dalla dea. La devozione isiaca, infatti, manifesta il lento e progressivo costituirsi di una mistica, rivolta ad approfondire il mistero divino e ad affinare la coscienza religiosa dell'uomo[26].

[25] France Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères*, Belles Lettres, Paris 1977.

[26] J. Ries, *Osirisme et monde hellénistique. Rencontre de la religion égyptienne et de la pensée grecque*, (Coll. Information et Enseignement, 12), Louvain-la-Neuve (1979), 1989.

2. *La devozione isiaca in Egitto*

I santuari tolemaici hanno conservato numerose iscrizioni geroglifiche in lode della dea. Un testo di File così la celebra: «Iside, la Grande, la Possente, Sovrana degli dei... Signora della vita è il suo nome, poiché essa dà la vita alla terra e tutti gli uomini vivono secondo l'ordine del suo *ka*»[27]. In Egitto abbiamo ritrovato anche alcuni testi greci, d'ispirazione egizia, che celebrano le virtù di Iside: si tratta delle aretalogie, in cui la dea parla in prima persona, presentandosi «Io sono Iside». Questi testi proclamano la sua potenza cosmica, il suo ruolo nel destino dell'uomo, il suo aspetto di benefattrice e i suoi rapporti col fedele devoto. Da parte di quest'ultimo si manifestano in genere sentimenti di umiltà, di gratitudine e di fiducia. Si tratta di una vera e propria ricerca del divino, che si realizza nella ricerca della salvezza[28].

Particolarmente preziosi per l'interpretazione del culto di Iside nei primi secoli della nostra era sono i quattro Inni di Isidoro, incisi sulle pareti del tempio di Medinet Madi e databili al regno di Tolomeo Soter II[29]. Isidoro, certamente un sacerdote egizio, vuole mettere la dea e il suo culto a disposizione dei Greci, presentandola come potente e sovrana, come la regina che regna sugli dei. Per Isidoro essa è *hagne* e *hagia*, santa, ed è significativo questo esplicito richiamo al vocabolario greco del sacro. Il fedele, peraltro, misura la distanza che lo separa dalla dea, giacché Iside è una divinità trascendente, che ha ordinato il mondo e ha sistemato la volta celeste e la terra. Ella è inoltre all'origine della piena del Nilo, per cui dona a tutti i mortali la vita che ella stessa ha creato; agli uomini ha donato le leggi ed è lei che rende giustizia; reca loro i frutti della terra e i raccolti. Protegge le donne incinte e quanti si trovano nei pericoli; libera i prigionieri, salva i marinai, aiuta i malati che la invocano. La conclusione del primo Inno è un esempio significativo della devozione isiaca in epoca tolemaica:

«Signora, non cesserò mai di cantare la tua grande potenza, salvatrice immortale, grandissima Iside dai molti nomi, che proteggi dalla guerra le città e tutti gli uomini, le loro persone, le loro donne, i loro beni e i figli diletti. E quanti sono prigionieri di un destino mortale, o tormentati da lunghe veglie dolorose, gli eroi che viaggiano in terra straniera, o navigano sul mare in tempesta, quando gli uomini precipitano dai legni spezzati e periscono, eccoli tutti salvi se invocano il

[27] M. Malaise, *La piété personnelle dans la religion isiaque*, in H. Limet e J. Ries (edd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions* (Homo Religiosus, 5), Louvain-la-Neuve 1980, pp. 12-100.

[28] Daumas, *Amour de la vie...*, cit., pp. 137-47.

[29] Malaise, *Piété personnelle...*, cit., pp. 94-98; Dunand, *Le culte d'Isis...*, cit., I, pp. 100-104.

tuo ausilio. Esaudisci le mie preci, tu, il cui nome è onnipotente, siimi propizia, liberami da ogni pena»[30].

Dagli Inni di Isidoro emerge in primo piano un particolare aspetto del culto isiaco: la necessità per l'uomo di rivolgersi al divino e di pregare la divinità. Soltanto agli uomini pii, infatti, Iside concede i suoi benefici: felicità, saggezza, ricchezza, poiché riconosce i meriti dei suoi fedeli. Nel fedele, d'altro canto, avvertiamo il bisogno di entrare in contatto con un dio personale, per assicurarsi la sua protezione. Si tratta di un primo orientamento verso una salvezza personale ottenuta per mezzo della divinità.

VI. SIMBOLO E SACRO NEI CULTI ISIACI

1. *La liturgia osirica*

Ancora grazie a Plutarco disponiamo di una buona documentazione sui culti osirici: sacerdoti, templi, prescrizioni rituali, misteri e feste di Osiride, culto degli animali, tombe del dio e rituale festivo[31]. La celebrazione del culto rivestiva particolare solennità nelle città che possedevano una tomba del dio. Il grande numero di queste tombe che «conservavano» qualche reliquia sconcertava i Greci: secondo la tradizione, se ne contavano infatti da quattordici a quarantadue. Particolarmente antico e fondamentale era il culto di Abido, legato al mito, il che giustifica l'importanza del pellegrinaggio per partecipare a quei riti.

Per gli Egizi, come in seguito per i Greci, fu Iside la fondatrice dei misteri di Osiride: lo fece per pietà nei confronti dello sposo e per compassione verso gli uomini (*De Iside*, 27). Sulla tomba di Osiride si celebravano alcuni riti che costituivano la parte segreta dei misteri, cioè la rievocazione della morte e della resurrezione del dio. Ma le feste osiriche propriamente dette erano pubbliche e Plutarco ce ne fornisce in dettaglio il calendario. Si susseguivano tre periodi, chiamati rispettivamente l'inondazione, la semina e la germinazione, la mietitura. Plutarco sottolinea lo stretto rapporto che legava il culto al ritmo della vegetazione, al mondo astrale e alle fasi del Nilo. L'importanza dei solstizi e degli equinozi dimostra inoltre che in quell'epoca il sacro era fortemente connesso con i ritmi del sole (cfr. Hani, p. 379).

Plutarco nomina quattordici feste, cinque per il periodo dell'inondazione, cinque per la semina e la germinazione, quattro per la mietitura[32]. Durante questi

[30] Malaise, *Piété personnelle...*, cit., p. 96; R. Turcan, *Isis myrionyme ou Notre Dame des flots*, in *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Belles Lettres, Paris 1989, pp. 77-127.

[31] Hani, *La religion égyptienne...*, cit., pp. 258-71.

[32] Hani, *La religion égyptienne...*, cit., pp. 347-77.

festeggiamenti, una ricca serie di rappresentazioni simboliche suscitava e sollecitava la devozione dei partecipanti. In una delle feste dell'inondazione, dopo una veglia a lumi accesi, la processione si recava al Nilo portando le statue divine e varie cerimonie rievocavano la vittoria di Osiride. Nel ricco rituale della festa dei funerali del dio troviamo la *cista* sacra, una sorta di paniere contenente un recipiente d'oro per attingere l'acqua del fiume, identificata con Osiride e simbolo della resurrezione del dio. Collegata a questa festa, la ricerca di Osiride si celebrava al solstizio d'inverno e aveva un carattere decisamente solare. I *Pamylia*, che celebravano invece la nascita di Osiride, si svolgevano il primo dei giorni epagomeni (14 luglio del calendario giuliano). Veniva portata in processione una statua del dio, dal fallo tre volte più grande del naturale. Si trattava di una grande festa in onore della levata eliaca di Orione, che precede di qualche giorno la levata eliaca di Sothis. Plutarco, tuttavia, si è interessato alle festività soltanto nel quadro dei suoi interessi per la dottrina osirica; per questo non fa parola della festa dei lumi, che si svolgeva a Sais, di cui parla invece Erodoto (II 62), e neppure del *Navigium Isidis*, che celebrava la ripresa della navigazione, posta sotto il patronato della dea. Quest'ultima festa conobbe enorme successo in epoca greco-romana e perdurò nel Levante fino al XIX secolo.

2. *La* cista *e l'idria: manifestazioni della potenza divina*

Durante la celebrazione della festa dei funerali di Osiride, dal 17 al 20 del mese di *Athyr*, i sacerdoti, con le mani bendate, portavano, rinchiuso in una *cista*, un recipiente d'oro che serviva ad attingere l'acqua della piena (*De Iside*, 39). Giunti al Nilo, attingevano l'acqua dolce e subito prorompeva un grido: «Osiride è stato ritrovato». Poi, con la terra e con l'acqua, si modellava una figurina che rappresentava l'unione di Osiride con Iside. Ma probabilmente richiamava anche la rinascita del dio, l'elemento principale di questo simbolismo. L'*agalmation* così preparato avrebbe infatti avuto, secondo M. Malaise, il carattere di una statuetta sacra, in quanto modellata con l'acqua del Nilo, emanazione di Osiride, capace di produrre certamente la fecondità[33]. Per questo la *cista* avrebbe contenuto non soltanto il piccolo recipiente per attingere l'acqua, ma anche la statuetta di Osiride fatta di terra. In questo modo la *cista* diventava insieme la protettrice di Osiride e la manifestazione della sua sposa Iside. Alcune di queste *cistae* erano decorate sui fianchi con una falce di luna, talora con spighe e con due bastoncini incrociati sul simbolo lunare. Siamo di fronte ad un simbolismo complesso, che

[33] M. Malaise, *Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris*, in J. Ries (ed.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions* (Homo Religiosus, 11), Louvain-la-Neuve 1985, pp. 126-55 (trad. it. in *I simboli nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 101-35); Françoise Dunand, *Les mystères égyptiens*, in *Mystères et syncrétismes*, Geuthner, Paris 1975, pp. 11-62.

Plutarco in realtà finisce per confondere, ma che per fortuna possiamo chiarire grazie ad una iscrizione rituale di Dandara. Per i fedeli di Osiride che partecipavano alla celebrazione, dunque, il canestro conteneva la potenza di Osiride, dio della vita e della vegetazione; era la testimonianza della presenza divina dal momento che, attingendo l'acqua del Nilo in piena, identificata con Osiride, i sacerdoti avevano recuperato la potenza creatrice del dio, che si percepiva come presente attraverso l'acqua del fiume.

Se la *cista* era oggetto di venerazione, ancor più venerata era l'idria che conteneva l'acqua del Nilo identificata con Osiride. Un breve passo di Plutarco ci informa sulla diffusione enorme delle idrie sacre, utilizzate ampiamente nei culti isiaci diffusi in tutto il mondo mediterraneo:

«Gli Egizi chiamano "emanazione di Osiride" non soltanto il Nilo, ma in generale tutto ciò che è di natura umida: per questo, in onore del dio, l'idria apre sempre tutte le processioni» (cap. 36).

La testimonianza di Plutarco risulta confermata da Clemente Alessandrino, il quale, descrivendo una processione di Osiride, riferisce che il sacerdote stringeva fra le mani un'idria tenendola all'altezza del suo petto (*Stromati*, VI 4.37). Si pensava evidentemente che Osiride, attraverso l'acqua dolce, manifestasse la sua presenza fra i fedeli. Quando l'idria usciva dal tempio si levava un suono di sistri e si alzavano i cori; poi il recipiente era portato in processione, esposto alla venerazione dei fedeli e infine ricondotto nel tempio fra i sacerdoti prosternati. Simbolo della presenza e della potenza di Osiride, l'idria era dunque la rappresentazione dell'unione fra Osiride e Iside.

CONCLUSIONI

L'Egitto tolemaico rappresenta un mondo la cui originalità è determinata da una serie di avvenimenti e di fatti derivati direttamente dalla conquista di Alessandro Magno. Seguendo le linee del suo progetto, i Lagidi si impongono in Egitto come sovrani, danno al paese l'indipendenza, si conciliano i favori del clero, restaurano i templi, ma favoriscono anche, con ogni mezzo, l'incontro fra Greci ed Egizi nel delta e nella valle del Nilo. Per fare di Alessandria la nuova capitale del mondo mediterraneo, vanno a cercare in Grecia uomini, libri e idee. Ma riconoscono anche i valori dell'antica religione dei faraoni e su di essa fanno assegnamento, pur guardandola ormai con occhi pienamente ellenici.

In un simile contesto politico, sociale e religioso, le divinità del ciclo di Osiride trovano nuovo prestigio e i culti isiaci esercitano una forte attrattiva sulla massa e sugli individui, reclutando i loro fedeli in ogni strato della popolazione. Dio della vita, della morte e dell'aldilà fin dall'epoca arcaica, Osiride trova ora una nuova

straordinaria diffusione. Iside, dea del Delta, sposa di Osiride, giudice dei morti e madre divina, assorbe rapidamente le caratteristiche delle altre dee, raggiungendo ben presto la supremazia nei culti e risultando una potenza universale. Sotto l'impulso dei Lagidi, la teologia osirica dell'aldilà si appoggia al culto menfita di Oserapis, dio legato a Osiride e ad Api. Ellenizzato, Serapide, il nuovo dio dei Lagidi, viene posto ad Alessandria al centro del culto dinastico e da qui parte alla conquista dei popoli mediterranei.

L'uomo religioso dell'Egitto tolemaico è sempre più influenzato dalla trascendenza degli dei osirici. Ne è prova l'introduzione del vocabolario greco del sacro nel linguaggio religioso. Una *élite* greca ed egizia è alla ricerca di una devozione personale rivolta alle divinità osiriche e, con la preghiera e con la lode, si pone sotto la loro protezione. Essa si orienta verso la ricerca della salvezza, specialmente attraverso l'iniziazione. I temi della venerazione, della lode, della verità e della salvezza si diffondono nell'ambito sacerdotale: Plutarco ne è il miglior testimone. È possibile seguire lo sviluppo di tale ricerca del divino, da Petosiris a Isidoro. La devozione popolare si esprimerà nelle processioni e nelle varie manifestazioni pubbliche. Grazie a Plutarco, disponiamo del calendario festivo e del rituale dei culti isiaci. Alla fine dell'era antica e all'inizio della nostra, infine, l'incontro dell'osirismo con l'orfismo e col platonismo modificherà profondamente la religiosità dell'uomo mediterraneo.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI

Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Marc et Weber, Bonn 1922.

M. Meunier, *Plutarque. Isis et Osiris*, (trad. e note), (L'Artisan du livre, Paris 1924), rist. Ed. de la Maisnie, Paris 1979.

U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit. Ältere Funde*, Akademie, Berlin 1927.

Th. Hopfner, *Plutarch. Über Isis und Osiris*, (Praha 1940), rist. I-II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, (introd., testo, trad. e comm.), University of Wales Press, 1970.

L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapicae*, de Gruyter, Berlin 1969.

V. Tran Tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Brill, Leiden 1983.

Ch. Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, (ed. e trad.), Belles Lettres, Paris 1988.

F. Mora, *Prosopografia Isiaca*, I-II, Brill, Leiden 1990.

II. STUDI

1. I Tolomei e il mondo ellenistico

A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I-IV, Paris 1903-1907.

P.G. Elgood, *Les Ptolémées d'Egypte*, Payot, Paris 1943.

J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, I-III, (Gotha 1877-1878), 2ª ed. DTV, Tübingen 1952-1953.

M. Rostovtzeff, *The social and economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941 (trad. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Firenze 1966).

Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, I-II, Nancy (1967), 2ª ed. 1979.

Claire Préaux, *Le monde hellénistique, la Grèce et l'Orient*, I-II, PUF, Paris 1978.

R. Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

2. Osirismo e culti isiaci

R. Pettazzoni, *I misteri*, Bologna 1924.

Religions en Egypte hellénistique et romaine, (Travaux du Centre de Strasbourg), PUF, Paris 1969.

L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, de Gruyter, Berlin 1970.

J.E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, Brill, Leiden 1972.

Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le Bassin oriental de la Méditerranée*, I-III, Brill, Leiden 1973.

J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris 1976.

Yvonne Vernières, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris 1977.

France Le Corsu, *Isis, Mythe et mystères*, Belles Lettres, Paris 1977.

S. Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, Paris 1962 (trad. it. *Gli Egizi. Gli Dei, gli uomini, la cosmologia, la fede nella sopravvivenza dopo la morte*, Jaca Book, Milano 1982).

J. Ries, *Osirisme et monde hellénistique, Rencontre de la religion égyptienne et de la pensée grecque*, (Coll. Information et Enseignement, 12), Louvain-la-Neuve, 1989 (2ª ed.).

Parte terza
FENICI ED ETRUSCHI

CREDENZE E VITA RELIGIOSA PRESSO I FENICI E I CARTAGINESI

di
Sergio Ribichini

1. *La documentazione e i problemi di metodo*

Dal punto di vista storico-culturale i Fenici, che i Greci chiamavano Phoinikes (da *phoinix*, «rosso porpora») o anche Sidonii (in Omero, come già nella Bibbia), e che per se stessi usavano spesso il termine «Cananei», si presentano come i continuatori nel I millennio a.C., non senza sviluppi e innovazioni, della civiltà siriana dell'età del Bronzo, che ebbe nelle città di Ebla, Mari e Ugarit tre centri di grande importanza. Di fronte alla frattura determinatasi intorno al 1200 a.C. nella regione siro-palestinese, con l'affermarsi da un lato dei cosiddetti «popoli del mare» (tra cui i Filistei) e dall'altro di Israeliti, di Aramei e di altre popolazioni minori, i Fenici abitanti di Amrit, Arado, Biblo, Berito, Sarepta, Sidone, Tiro e di altri centri costieri, qualificatisi in autonomia, si resero protagonisti di un forte movimento commerciale verso Occidente (da Cipro verso la Grecia, Malta, il Nord Africa, la Sicilia, la Sardegna e l'Iberia), con la creazione di fondachi ed empori e poi d'insediamenti coloniali più stabili, ereditati in seguito dall'impero punico, quando Cartagine prese il sopravvento in Occidente. Per i limiti inferiori della civiltà in questione si fa generalmente riferimento da un lato alla conquista di Alessandro Magno, per i centri della madrepatria, dall'altro alla distruzione di Cartagine ad opera dei Romani, per le colonie in Occidente.

L'archeologia fenicio-punica degli ultimi decenni ha raggiunto risultati di notevole importanza, mostrando l'apporto ai vari aspetti della cultura non solo della madrepatria, dei centri ciprioti (Kition, Pafo, Amatunte, Lapethos e altri) e delle più antiche fondazioni in Nord Africa (Utica e Cartagine, in particolare), ma anche e in modo specifico di vari insediamenti di Sicilia (Mozia, Grotta Regina, Lilibeo, Selinunte, Erice), Malta e Sardegna (Tharros, Bitia, Nora, Sulcis, Cagliari, Monte Sirai), mentre la presenza e l'incidenza della cultura fenicia in Spagna si

va precisando in misura sempre maggiore, dalle Baleari (Ibiza) a Malaga, da Toscanos e Almuñécar fino a Cadice e ai più recenti ritrovamenti di Doña Blanca. Ma, nonostante i continui progressi delle conoscenze, per l'aspetto che qui c'interessa, l'archeologia solo relativamente ci aiuta. I papiri, sui quali forse era scritta la gran parte dei testi religiosi, sono andati quasi completamente perduti e non disponiamo pertanto di documenti letterari diretti sulla fede e sul culto; l'architettura templare e quella funeraria poco ci dicono sulle cerimonie festive e sulle concezioni dell'oltretomba; le iscrizioni votive, funerarie o commemorative, ricordano molti nomi divini, sacrifici e liturgie di vario tipo, ma raramente consentono di accedere ai caratteri delle divinità, alle forme del sentimento religioso e del culto. Anche l'iconografia, apparentemente ricca di simboli e figurazioni sacre, risulta poi di scarsa utilità, mancando in genere quei testi che dovrebbero aiutarci a comprenderne appieno il significato specifico.

Qualche aiuto per la religione della madrepatria ci viene dalla Bibbia, nei riferimenti numerosi alla fede dei Cananei: basterà citare come esempio il passo del I Libro dei Re (cap. XVIII), con il racconto delle danze e dei sacrifici celebrati sul monte Carmelo dai sacerdoti di Baal, in competizione con il profeta Elia.

Altre indicazioni, sempre indirette ma numerose, possono desumersi da quegli autori greci e latini (come Erodoto, Polibio, Diodoro Siculo) che parlano dei Fenici e dei Cartaginesi con frequenti accenni alla loro religione. D'importanza fondamentale, per la mitologia, sono i frammenti della «Storia fenicia» scritta da un erudito dell'epoca di Adriano, Erennio Filone di Biblo, che asseriva di aver tradotto in greco un antichissimo originale fenicio, opera di un certo Sancuniaton. I frammenti di questa «Storia», in uno stile che ricorda la parsimonia narrativa dei mitografi greci, ci sono giunti però per via indiretta, grazie alle ampie citazioni che ne ha fatto il vescovo Eusebio di Cesarea, nel IV secolo d.C.; nel V secolo il filosofo neoplatonico Damascio ricorda brani di un'altra cosmogonia attribuita ad uno scrittore fenicio chiamato Moco.

Per tali autori, come del resto per le fonti bibliche, si pone costantemente un problema d'interpretazione preliminare delle notizie, non sempre risolvibile. Si tratta in effetti d'informazioni fornite, spesso casualmente, dai rappresentanti di culture antagoniste rispetto a quella fenicia (si pensi al contrasto per il commercio sui mari tra Greci e Fenici) e punica (si pensi alle guerre tra Cartagine e Roma), o, in casi come quello di Filone di Biblo, di opere mediate dalla penna di scrittori (come Eusebio) orientati a porre in luce negativa ogni esperienza religiosa precedente o alternativa rispetto al messaggio da loro proposto. Si tratta dunque di testimonianze da usare con circospezione, tenendo nel debito conto le motivazioni che giustificano l'attenzione per fatti ritenuti importanti e forse enfatizzati oltre l'importanza originaria, e la variabilità degli adattamenti della realtà fenicia nell'ambito di schemi culturali diversi da questa.

Per lo studio della religione fenicia e punica si pone, infine, un problema di carattere storico, nella difficoltà di valutare a fondo continuità e innovazioni nelle

credenze e nel culto: la documentazione, ad esempio, può continuare per millenni a testimoniarci un medesimo nome divino, senza che sia possibile comprendere quanto siano eventualmente mutati (per sincretismi, influenze esterne, sostrati e adstrati) la morfologia e i caratteri che quel nome, per quella divinità, doveva celare.

2. *La nozione del sacro. L'uomo e gli dei*

Come nell'Antico Testamento e in altre documentazioni semitiche, anche nell'epigrafia fenicio-punica la sfera del sacro si definisce in modo specifico mediante il ricorso alla radice QDŠ e alle parole da essa derivate.

Il termine, reso abitualmente con «sacro» o «santo», può indicare anzitutto la divinità: le iscrizioni lo attribuiscono come aggettivo o apposizione a personaggi come Eshmun, Baal Hammon, Sakkon, Melqart, Astarte, Hoter Miskar e a tutta la comunità divina di una città. QDŠ e MQDŠ indicano poi il santuario, o forse, più specificatamente, un luogo all'interno di questo. QDŠ designa ancora le offerte donate al tempio dai fedeli (ad esempio su varie iscrizioni di Cartagine), con un atto di consacrazione che investe colui che dona al pari della sua offerta. QDŠ, infine, è attribuito anche ad una città (è il caso di Biblo), consacrata in modo specifico ad un particolare essere sovrumano.

Possiamo in definitiva pensare a questo termine come ad un significante valido per individuare la categoria del «sacro», quale oggi s'intende nell'ambito della nostra cultura, anche se resta difficile definire un'eventuale distinzione cosciente tra fenomeno religioso e altri aspetti dell'esistenza umana. Qualche fonte greca, a dire il vero, sembra testimoniare la presenza di una certa critica delle tradizioni religiose, a favore di una interpretazione «razionale» di prodigi e fenomeni attribuiti all'azione divina nell'opinione comune (ne parlano ad esempio Pausania, per il dio solare dei Sidonii, e il trattato «Sulla dea Siria», attribuito a Luciano, per l'arrossamento del fiume Adonis). Ma si tratta di testimonianze indirette e tardive, a fronte di una concezione, senz'altro diffusa, che doveva considerare le divinità immanenti nella realtà, legate da una rete di rapporti di mutua interdipendenza con l'uomo e capaci di riprodurre, nel loro insieme, la totalità degli interessi esistenziali.

Il mondo divino è rappresentato in effetti, nelle iscrizioni, da una pluralità di esseri sovrumani concepiti in forma personale e antropomorfa, organizzati in una struttura comunitaria e designati da vari epiteti che ne stabiliscono la superiorità rispetto all'uomo. Termine generico per indicare la divinità è anzitutto 'L, «dio» (femminile 'LT, plurale 'LM, e 'LNM), che però è anche il nome specifico di un dio (El). Titolo spesso impiegato è 'DN, «signore», attribuito a varie divinità; in greco e in latino esso vale a identificare anche un personaggio specifico, l'Adonis di Biblo. Gli dei sono considerati peraltro come padroni del cosmo e ad essi si riconosce frequentemente l'appellativo di MLK, «re» e quello di B^{c}L, «padrone,

signore». Quest'ultimo in particolare è spesso individuato da riferimenti ad elementi della natura oppure a luoghi o aspetti peculiari del culto. Troviamo così il Baal del monte Safon, il Baal di Tiro, di Sidone, del Libano, ecc., accanto ad un dio Baal Shamem (il «Signore del Cielo»), Baal Addir (il «Signore Potente»), Baal Marqod, Baal Hammon, Baal Malage, ecc. Per le dee è molto diffuso l'appellativo di RBT, «signora».

La nozione dell'essere divino si esprime dunque in primo luogo come una esaltazione al massimo grado di qualità umane: il dio è indicato come signore e padrone della terra e della natura, delle città, dell'uomo; a lui appartengono in modo specifico e condiviso la regalità e il potere, la forza e la bellezza. L'irriducibilità del divino rispetto all'umano viene espressa, invece, oltre che dalla stessa qualifica divina, da epiteti peculiari, come «santo» ed «elevato». L'antropomorfismo divino, in ogni caso, è sempre ben accentuato, almeno come linguaggio necessario per immaginare la divinità e dialogare con essa. Gli dei possono dunque udire la voce dei fedeli, benedirli, guarirli e vegliare su di loro, intervenire appieno nell'attualità della storia, manifestandosi in varie teofanie.

Le dediche, e soprattutto i nomi di persona (che, secondo l'uso semitico, sono spesso composti con espressioni concernenti il nome divino), indicano la sfera dell'intervento sovrumano in termini di protezione, conservazione e benedizione; gli uomini, per altro verso, si riconoscono in legami di parentela con gli dei (dichiarati padre, madre, fratello, sorella e sposa di chi porta quel nome), benché più frequenti siano le dediche e gli antroponimi che insistono sulla sudditanza dell'uomo rispetto al dio, di cui ci si dichiara «schiavo», «dono» o «servitore». Nella Fenicia di età achemenide particolare è il rapporto tra gli dei e la figura del sovrano regnante, quasi in termini di interdipendenza: il re mantiene costante il culto divino, in cambio di aiuto contro i nemici, lunga vita e buon governo, discendenza e sicurezza del trono, sereno riposo nella tomba. Agli dei si chiede anche di colpire i profanatori dei sepolcri e i violatori delle dediche, nonché di sanzionare i trattati politici, garantendone l'osservanza da parte dei firmatari.

La pluralità degli dei è organizzata gerarchicamente in una comunità (il «pantheon», o meglio «l'assemblea degli dei santi», o ancora «tutta la famiglia degli esseri divini», come si legge nelle iscrizioni), nella quale si esprime l'intreccio delle diverse esperienze dell'uomo. Troviamo perciò alcune grandi divinità, attorno alle quali ruotano gli aspetti fondamentali della cultura, e altri esseri, minori nella misura in cui minore è l'interesse della società (quando, ovviamente, ciò non dipende dalla povertà della nostra documentazione). Ci sono, come vedremo, divinità che riflettono direttamente l'articolazione della società umana, e sono dunque dei sovrani, fondatori, guaritori e artigiani espertissimi; in altri casi si tratta della personificazione di concetti per noi astratti, come la Morte, la Fortuna, il Nome e la Giustizia. Ma anche quando ci si trova di fronte a divinità, per così dire, naturistiche, come il Sole, il Cielo, o il Grano, non v'è dubbio che si

tratta di esseri concepiti in forma umana, distinti nelle rispettive sfere di competenza, che superano senz'altro il valore etimologico di ciascun nome.

Da sottolineare è anche l'attenzione rivolta a particolari luoghi, considerati sacri per la loro posizione eccezionale: abbiamo notizia di boschetti sacri, di alture, grotte, pietre e sorgenti consacrate a vari esseri divini. L'antropomorfismo delle divinità e il carattere personale degli dei fenici, ovviamente, fanno sì che ad «abitare» in tali spazi siano gli stessi esseri divini, i quali anche in tale modo si differenziano.

Un altro elemento importante del politeismo fenicio è la diffusione, verso la metà del I millennio a.C., di nomi divini doppi, come Eshmun-Melqart, Sid-Tanit, Sid-Melqart, Tanit-Astarte: riflesso probabile di sistemazioni teologiche oggi non più chiare, queste coppie dovevano fare riferimento a particolari rapporti fra le divinità, all'interno della mitologia o del culto. Nonostante una convinzione ancora diffusa, non vi sono prove, invece, dell'esistenza di una triade divina nella religione fenicia, che taluni vorrebbero formata da un dio supremo, del tipo El o Baal Shamem, da una dea (Astarte/Baalat) e da un dio più giovane, come Adonis o Melqart.

3. *La società divina*

Sul piano generale si deve osservare anzitutto una certa continuità tra politeismo fenicio e tradizioni cananee del II millennio, nonché tra culti della madrepatria e religione fenicia a Cipro, Cartagine e nelle altre colonie d'Occidente. Si ritrovano un po' dovunque, in effetti, gli stessi nomi divini, lo stesso rapporto delle istituzioni con la sfera del sacro, le stesse tendenze nel conservare un comune patrimonio di tradizioni, sia pure adattando gli uni e le altre ai processi storici e ai contatti con altre dimensioni religiose. Sembra tuttavia possibile individuare anche un certo «particolarismo» dei culti nei diversi insediamenti, che risentiva probabilmente da un lato del frazionamento politico conseguente all'invasione dei «popoli del mare» sul finire del II millennio a.C. nella regione siro-palestinese, dall'altro dei vari interscambi con le religioni dei popoli vicini. Ciascuna città fenicia aveva infatti il suo pantheon particolare, nel quale ritroviamo divinità comuni anche ad altre metropoli, ma con ruoli e importanza variabili da una località all'altra. Tale particolarismo si mantenne anche dopo la conquista delle città fenicie da parte assira e persiana e poi ancora dopo l'ellenizzazione e romanizzazione dell'Oriente; si osserva, parimenti, anche a Cipro, a Cartagine e in varie colonie d'Occidente.

Un altro aspetto che occorre sottolineare è l'influenza sia della religione egiziana sia poi di quella greca, per l'origine di sincretismi, di culti e di credenze specifiche, in tutto il mondo fenicio-punico. Accanto a varie «interpretazioni» divine, che vedremo più sotto in dettaglio, ci limitiamo a ricordare la presenza di Iside, Osiride, Bes e altre divinità della Valle del Nilo nelle dediche e nella composizio-

ne dei nomi di persona; a Mozia, in Sicilia, e in altre colonie d'Occidente molte statue di fattura classica ornavano templi elevati anche a divinità non fenicie, mentre nella stessa Cartagine il culto delle divinità eleusine, Demeter e Kore, venne introdotto in forma ufficiale, secondo i riti greci, nel 396 a.C.

Esaminando in particolare talune morfologie divine, ricordiamo anzitutto quella del dio El, che Filone identifica con il Kronos delle tradizioni classiche e ci presenta come sovrano del cosmo e degli dei. Un paio d'iscrizioni menzionano El come «creatore della terra»; una volta si tratta di un documento bilingue (da Karatepe, in Cilicia: VIII secolo a.C.), dove osserviamo la sua corrispondenza con Ea, il Signore dell'abisso del testo luvio; nell'altra (da Leptis Magna, Nord Africa, del II secolo d.C.) abbiamo probabilmente la versione di un dio indigeno, identificato con il greco Poseidon (lo «Scuotitore della terra») e il latino Neptunus. Secondo Damascio il Kronos fenicio aveva sette teste e dominava il mondo, esercitando una azione benefica. Filone, da parte sua, scrive che Taautos/Hermes aveva designato, come insegne della regalità per questo dio, quattro occhi che si chiudevano a due a due, e quattro ali, due aperte e due ripiegate: «Erano un simbolo, egli dice, per indicare che Kronos vegliava dormendo e riposava guardando, volava riposando e riposava volando, mentre gli altri dei, con due ali soltanto, volavano al suo seguito».

Dio di notevole importanza è anche Baal Shamem, il «Signore del cielo»: non mancano elementi, nelle iscrizioni, per supporre che gli venisse riconosciuto un ruolo eminente in molti centri, a Biblo, a Tiro, a Cartagine e in Sardegna. Filone di Biblo colloca il suo culto tra le prime manifestazioni di fede dell'umanità e lo interpreta come un dio solare, forse per influsso di tarde speculazioni. Con il sole, infatti, nel mondo fenicio e punico, era identificato piuttosto Shamash, divinità ben nota in tutte le religioni del Vicino Oriente antico. Il re cilicio Azitiwadda, nell'iscrizione di Karatepe, lo invoca con altri dei come «Sole eterno» (ŠMŠ 'LM), epiteto che si trova applicato a tale personaggio già ad Ugarit nel II millennio, e che poi darà vita alla figura di *Semeseilam*, attestata in contesti magici greco-ellenistici.

Tra i vari dei del mondo fenicio dobbiamo poi ricordare le cosiddette divinità «cittadine», che debbono il loro assurgere ad un ruolo di supremazia alle funzioni originarie di divinità della casa regnante e al loro legame genetico con il culto degli antenati regali, presente già nella Siria dell'età del Bronzo. Il Baal di Tiro è Melqart (letteralmente il «Re della città»), identificato dai Greci con Herakles e protagonista di primo piano nei risvolti religiosi dell'espansione fenicia in Mediterraneo. Melqart, come tale, è assente dalla documentazione del II millennio a.C., mentre nell'età del Ferro assistiamo alla sua progressiva ascesa e al graduale convergere attorno a lui di ruoli e funzioni sempre più importanti, quale dio fondatore, protettore e inventore degli aspetti fondamentali della società fenicia, dalla porpora alla navigazione verso Occidente. Il suo nome compare per la prima volta nelle iscrizioni su una stele aramaica del IX secolo a.C., eretta dal re di

Damasco Bar Hadad; dediche a Melqart compaiono in fenicio a Cipro, a Cartagine, in Sicilia, Sardegna, Malta, Spagna, mentre il suo culto nella città di Tiro è spesso ricordato dalle fonti classiche. Menandro di Efeso, in un frammento raccolto da Giuseppe Flavio, ricorda in particolare che il sovrano Hiram fece costruire in suo onore un santuario, celebrando per primo la festa del «risveglio» di Melqart. Cicerone scrive che l'Hercules tirio era figlio di Jupiter (forse un Baal del cielo) e di Asteria (cioè Astarte, in versione astrale), mentre Filone lo dichiara figlio di Demarunte e discendente di Uranos.

Baal di Sidone e potente dio guaritore, attivo nella protezione collettiva e nel soddisfacimento di bisogni individuali è il personaggio di Eshmun: considerato identico al greco Asclepios, figlio di Sydyk, il «Giusto», secondo Filone e Damascio, ci è noto soprattutto nelle iscrizioni reali sidonie di età achemenide. Ma documenti provenienti da altri centri in Fenicia e Palestina, da Cipro, da Cartagine e dalla Sardegna, ci mostrano un'importanza crescente di questo dio anche nella devozione popolare. Di lui si narrava, parimenti, una vicenda di morte e di risurrezione.

È probabile che Baal della città di Biblo fosse un dio considerato identico all'eroe che i Greci chiamavano Adonis, attribuendogli una triste vicenda di amore sottomesso verso la dea Aphrodite e una morte ingloriosa in un incidente di caccia al cinghiale. Secondo Strabone e altre fonti la città di Biblo era per l'appunto consacrata ad Adonis e in essa si svolgeva annualmente una grande festa, di cui ci resta un resoconto nel trattato pseudolucianeo «Sulla dea Siria».

Diversamente, Baal Safon, testimoniato nel culto a Tiro e a Cartagine, è una divinità connessa con una sacra altura (il monte Casio), luogo privilegiato delle sue epifanie già nei testi di Ugarit. Nel mondo fenicio egli conservò, probabilmente, più antiche caratteristiche di divinità marina, capace di «suscitare un vento malvagio contro i battelli» di chi violi gli accordi, come recita il testo cuneiforme del trattato di Asarhaddon re di Assiria con il re di Tiro, nel 675 a.C. Il nome di Baal Hammon, invece, scarsamente attestato nella documentazione fenicia d'Oriente, assurge a grande importanza a Cartagine e in altre colonie dell'Occidente punico, per indicare un dio identificato con Kronos/Saturnus e venerato, spesso insieme alla dea Tanit, con i riti celebrati in una specifica area consacrata, il «tofet».

Per alcune divinità la sfera d'azione si definisce nel complesso delle attività umane e dei pericoli che le minacciano. Chusor è il dio fabbro-artigiano, molto simile all'Hephaistos dei Greci, e autore di numerose invenzioni. Nei miti ugaritici edifica il palazzo di Baal, mentre nel mondo fenicio ci è noto grazie soprattutto a Filone di Biblo e Damascio. Un altro dio ereditato dalla tradizione siriana più antica è Horon, il cui nome nei testi di Ugarit indica un personaggio che vive nella steppa o in luoghi sotterranei, guaritore potente, capace di dominare i serpenti e il loro veleno. Ad Antas, in Sardegna, Horon svolgeva una funzione di divinità mediatrice, insieme a Shadrafa (il «Genio guaritore»), nei confronti del dio colo-

nizzatore dell'isola, il fenicio Sid identificato in latino con Sardus Pater e invocato anch'egli come divinità guaritrice.

Reshef, che ad Ugarit aveva una dimensione ctonia e un legame con le malattie e la diffusione delle epidemie, in Cilicia trova corrispondenza con il dio-cervo della tradizione hittita, mentre a Cipro viene identificato con Apollon, in alcune ipostasi locali della divinità greca, fin dal VII secolo a.C. Il suo culto è documentato parimenti a Sidone, Tiro, Cartagine e in Spagna. Un dio poco attestato ma probabilmente non secondario è Dagon, che appartiene, come i precedenti, alle più antiche tradizioni semitiche. Il suo nome significa «Grano» e Filone lo identifica con il greco Zeus Arotrios.

Tra le divinità femminili dobbiamo ricordare anzitutto Astarte. Il suo culto è un dato comune a varie civiltà semitiche nord-occidentali del II e I millennio a.C. Venerata come dea della fecondità, della prosperità, dell'amore, ma anche della guerra, Astarte è una delle divinità principali di Tiro e probabilmente anche di Biblo, dove il suo nome si celava dietro l'epiteto/titolo di Baalat, «Signora» della città, spesso raffigurata nei tratti della dea egiziana Hathor. Nel Libro dei Re è la principale divinità dei Sidonii, e le iscrizioni ci dicono che in questa città la dea aveva tra i suoi sacerdoti gli stessi sovrani. Nel trattato di Asarhaddon con il re di Tiro, ad Astarte si chiede d'intervenire contro i violatori del patto «rompendo il loro arco in battaglia». In alcune iscrizioni il suo nome è accompagnato dall'indicazione di uno specifico luogo di culto: Astarte di Erice, di Pafo, di Kition, e, forse, di Malta. A Cipro Astarte è venerata con i simboli di Hathor/Iside, ma viene anche assimilata ad una dea indigena e identificata con l'Aphrodite cipriota. In una dedica bilingue da Cos (Grecia, del 300 circa a.C.) il figlio del re di Sidone la invoca per la salvezza di tutti i marinai e la identifica con Aphrodite. A Malta Astarte era identificata con Hera e Juno Regina, in un santuario costruito dai Fenici sulle strutture di un tempio preistorico nella baia di Marsascirocco (odierna Tas Silg). Molte notizie di fonte classica accentuano, inoltre, varie connotazioni astrali della dea, mentre gli scavi del santuario etrusco di Pyrgi, sulla costa laziale (V secolo a.C.), hanno mostrato la sua corrispondenza con l'etrusca Uni (Leucothea). Si tratta in definitiva, con Astarte, di una morfologia divina assai complessa, forse ben diversificata nei vari culti, epoche e località.

Meno diffuso appare il culto di Anat, la dea guerriera preminente nei testi ugaritici come sorella e sposa di Baal, che in fenicio è attestata a Cipro, dove, con l'epiteto di «Rifugio dei viventi», corrisponde alla greca Athena, «Salvatrice Vittoriosa». Una terza figura femminile è quella di Tanit, dea di origine fenicia, ma poco attestata in Oriente, che a Cartagine, intorno alla metà del V secolo a.C., raggiunge una posizione particolarmente elevata, in coppia con il dio Baal Hammon. In qualche testo è detta «madre», ma più spesso «Signora» e anche «Volto (o «Manifestazione») di Baal». In Spagna (Ibiza) una dedica del 180 a.C. circa la ricorda anche come «Potente» e «Fortuna». Il suo culto è testimoniato in modo particolare da migliaia di dediche su stele votive in pietra, ritrovate nell'area del

«tofet» a Cartagine e altrove. In età romana la sua venerazione proseguì in quella di Juno Caelestis, con l'accentuazione, forse, di connotazioni astrali presenti nel personaggio di Tanit fin dall'epoca classica del suo culto.

4. *I miti*

Dall'esame della documentazione classica possiamo ritenere che l'attività mitopoietica non si limitasse alla rielaborazione delle tradizioni siriane più antiche (tanti restano, ad esempio, i punti di contatto con la mitologia ugaritica), ma che continuasse e si rinnovasse, in qualche misura, in nuovi racconti sulle origini delle città fenicie e sui temi dell'espansione coloniale (per esempio sulla fondazione di Cartagine ad opera dei profughi di Tiro, guidati da Elissa/Didone, o sulla colonizzazione della Sardegna). Dalla documentazione epigrafica sembra tuttavia emergere un aspetto ritualistico per la religione fenicia, sicché si può pensare che i sacerdoti fenici abbiano selezionato e preservato la tradizione narrativa, elaborando in ogni città un vero e proprio *corpus* di testi canonici, per il culto e le cerimonie festive. A questo tipo di fonti lo stesso Filone di Biblo sembra aver attinto per i miti della sua «Storia fenicia», attribuiti a Sancuniaton per garantirne l'autenticità e contrapporli agli adulterati racconti della tradizione orale greca.

L'opera di Filone ci è giunta, come s'è detto, per il tramite di Eusebio di Cesarea, e non è facile distinguere quanto si debba attribuire all'opera (e alla cultura ellenistica) dello scrittore di Biblo, quanto all'autore cristiano e quanto invece alle originarie tradizioni fenicie. La cosmologia viene descritta come un processo esclusivamente fisico, senza intervento divino. Gli dei vengono presentati come eroi civilizzatori dell'epoca primitiva, secondo un evemerismo che pervade l'intero racconto. L'uomo discende, per generazioni successive, dai principi originari, e provvede nel tempo a «divinizzare» i propri antenati. La lotta fra generazioni divine per la successione al regno celeste, infine, presenta molte affinità con le analoghe teomachie conservate in greco da Esiodo, con i miti ugaritici e quelli anatolici della tradizione hittita. Filone, insomma, sembra aver mescolato liberamente tradizioni diverse, per far meglio risaltare la dipendenza del racconto esiodeo e dei miti greci dalle più antiche e «veritiere» tradizioni fenicie.

A. La cosmologia

Come principio del cosmo Filone pone un soffio di aria oscura e il caos, tenebroso e torbido: due elementi che per lungo tempo sarebbero rimasti indefiniti. Poi il vento si sarebbe innamorato dei suoi elementi costitutivi, dando vita ad una mescolanza che l'autore definisce in greco col nome di Pothos, il «Desiderio», e che pone al principio di tutte le cose. Sorse infatti dal rimescolamento dell'aria un fango primordiale, da cui presero origine gli esseri viventi. Si formò anche un essere a forma d'uovo, che risplendeva con il sole, la luna e gli astri. Quando l'aria

divenne luminosa presero vigore venti, nuvole e precipitazioni di acque dal cielo. Al fragore di lampi e tuoni si destarono gli esseri animati, si mossero sulla terra e sul mare il maschio e la femmina.

Il brano sembra riassunto da Eusebio sulla base di un racconto originariamente più ampio e presenta varie analogie con il racconto biblico della creazione: si parla di «caos» e di «oscurità» come elementi primordiali, nonché di un vento impetuoso che con il proprio movimento dà principio alla creazione. Pothos compare anche in un frammento di cosmogonia sidonia citato da Eudemo di Rodi: qui il Desiderio e l'Oscurità rappresentano la coppia di primi principi, dalla cui mescolanza nascono Aria e Aura. Nella cosmogonia attribuita a Moco sono ancora i venti a svolgere un ruolo fondamentale, benché vi compaia poi il personaggio di Ulomos (in semitico ᶜLM, l'«eterno»), da cui prende vita Chusoros, il «primo apritore».

B. L'origine della cultura

Nei frammenti di Filone, tutt'altro che omogenei a questo proposito, la sacralizzazione delle piante di cui gli uomini originariamente vivevano viene ricordata come la prima manifestazione di un culto, in un sistema di vita basato sull'alimentazione vegetariana. La prima adorazione di un essere celeste segue subito dopo, in un contesto di vita agricola, e viene connessa al pericolo della siccità: gli uomini alzarono le mani verso il cielo e indirizzarono la loro preghiera al sole. La scoperta del fuoco viene attribuita a tre «mortali», Phos (Luce), Pyr (Fuoco) e Phlox (Fiamma), che generarono figli di grandezza smisurata, omonimi dei monti di cui divennero signori (il Casio, il Libano e altri). Tra i discendenti, attingendo verosimilmente a tradizioni tirie, Filone ricorda due fratelli, Samemrumos (letteralmente: il «Cielo eccelso») e Usoos. Il primo, sedentario, avrebbe abitato Tiro e ideato la costruzione di capanne di giunchi; al secondo, cacciatore, si deve la prima idea di rivestirsi con le pelli degli animali uccisi. Usoos, inoltre, dopo violente piogge e un furioso incendio si sarebbe per primo avventurato in mare su un albero abbattuto, consacrando poi due stele in pietra al fuoco e al vento e adorandole con la prima offerta di sangue, il sacrificio di animali cacciati. Filone accenna anche ad un contrasto tra i due fratelli (che qualche studioso ha confrontato con quello biblico tra Giacobbe ed Esaù) nonché alla divinizzazione di tali personaggi ad opera dei discendenti. Una tradizione probabilmente autonoma da queste, ma riferita sempre nei frammenti della «Storia fenicia», attribuisce invece l'invenzione della caccia e della pesca a due diversi fratelli, nati dalla stirpe di Samemrumos: Agreus e Halieus, da cui presero nome i pescatori e i cacciatori. Da loro sarebbero poi nati altri due fratelli, inventori del ferro e della sua lavorazione, uno dei quali, Chusor, avrebbe inventato l'amo, la lenza, l'esca e la zattera e si sarebbe occupato anche di detti sapienziali, formule magiche e oracoli. Altre invenzioni vengono attribuite al procedere delle generazioni: si scoprono man mano l'uso del mattone

crudo con paglia e argilla (Technites e Geinos Autochton), l'architettura civile e religiosa (Agros e Agrueros), l'organizzazione in villaggi e l'allevamento del bestiame (Amynos e Magos), l'uso del sale (Sydyk e Misor), la scrittura (Taautos) e l'impiego delle erbe medicinali (i Cabiri).

C. La storia degli uranidi

Il frammentario racconto delle lotte tra gli dei, prima dell'instaurarsi dell'ordine nel mondo, s'inizia con la vicenda di Eliun/Hypsistos (l'«Altissimo») nella regione di Biblo; a lui una donna di nome Beruth (omonima della città di Berito) generò un figlio, che per la sua bellezza straordinaria si chiamò come il cielo (Uranos), e una figlia, altrettanto bella, che prese il nome della terra (Ge). Dopo la morte di Eliun (in un incidente di caccia: come l'Adonis fenicio delle tradizioni classiche) e la sua divinizzazione, il potere venne assunto da Uranos, che sposò la sorella Ge e generò con lei quattro figli: El, detto anche Kronos, Baitylos, Dagon e Atlas. Il contrasto per il potere tra Kronos e suo padre trova motivo d'inizio nella gelosia di Ge, che rimproverava allo sposo i ripetuti tradimenti e la violenza di un rapporto coniugale che Uranos continuava ad imporle. Così, desideroso di vendicare la madre e raggiunta l'età virile, El si circondò di consiglieri e alleati, coinvolse suo padre in una guerra generale, lo cacciò dal regno e ne assunse i poteri. La lotta continuò poi per lungo tempo, con alterne vicende: in una battaglia fu presa prigioniera la concubina di Uranos, che era incinta e che fu data in sposa da Kronos a Dagon. Presso di lui ella generò il bambino che portava in grembo e che fu chiamato Demarunte, futuro padre di Melkarthos (= Melqart). Nello stesso tempo El sospettò della lealtà di suo fratello Atlas e lo seppellì nelle profondità della terra; uccise anche suo figlio Sadidos e un'altra figlia, suscitando il terrore fra tutti gli dei. Successivamente Uranos in fuga inviò sua figlia, la vergine Astarte, con le sorelle Rhea e Dione, perché uccidessero Kronos con un'astuzia, ma quest'ultimo le prese come sue spose. Da Astarte ebbe allora sette figlie e due maschi, mentre da un'altra unione nascevano a Kronos Zeus Belos, Apollon e un figlio omonimo, un secondo Kronos. Con Sydyk, il «Giusto», nel frattempo, si era unita una delle figlie di Astarte, generando Asclepios (= Eshmun), ottavo fratello dei Cabiri. Finalmente, nel trentaduesimo anno del suo avvento al potere, El/Kronos riuscì ad attirare suo padre in un'imboscata e ad ucciderlo, tagliandogli i genitali. Il sangue del dio affluì allora nelle sorgenti e nei fiumi vicini. El provvide quindi a suddividere il regno tra figli e alleati: Astarte ebbe la regione fenicia, con Adodos (probabilmente l'Hadad delle tradizioni siriane), Athena il dominio dell'Attica, Taautos/Hermes (= Thot) quello dell'Egitto.

5. Il culto pubblico

a. Il personale

I re fenici, come poi i sufeti e i generali cartaginesi, officiavano personalmente talune cerimonie, in occasione di feste o in momenti particolari della vita sociale. Gli uffici del culto regolare, invece, erano affidati a un apposito personale, che le iscrizioni ci mostrano strutturato gerarchicamente e articolato in vari livelli di ministero. Sacerdoti e sacerdotesse, in particolare, sono menzionati in numerose epigrafi funerarie e votive di Cartagine, talora con la sola qualifica del culto divino in cui operavano. Il termine più diffuso per «sacerdote» è KHN (al femminile KHNT), mentre RB KHNM indica il «sommo sacerdote», posto a capo di un clero specifico. Ci sono però noti anche altri titoli, come ad esempio KMR, forse riferibile a sacerdoti con particolari funzioni estatiche. BR' sembra indicare l'«aruspice» e ṢP' il «veggente», rappresentanti forse di una categoria di personale specializzato nella divinazione e diverso dal clero regolare. Specifico è anche il titolo di ZBḤ, il «sacrificatore», che in Nordafrica, in epoca romana, corrisponde al «flamine» latino; anche la carica di MQM 'LM indicava probabilmente una funzione a carattere religioso, ricoperta da amministratori pubblici in occasione della festa del «risveglio» del dio Melqart.

Oltre al clero propriamente detto, nelle iscrizioni compaiono molti ministri di rango inferiore: «schiavi» dei templi, macellai, barbieri sacri, scribi, addetti alle lampade, ai profumi, all'incenso, cantori, musicanti, fornai, portinai, prostituti sacri di entrambi i sessi.

Per i re fenici, specialmente in età persiana, le cariche sacerdotali dovevano rappresentare un elemento specifico del potere; si è anche ipotizzata (ma non v'è pieno accordo tra gli studiosi) una concezione teocratica dello stato fenicio, secondo la quale il sovrano governava in nome della divinità. A Sidone, di fatto, nell'iscrizione funeraria di Tabnit, il titolo di «sacerdote di Astarte» precede quello di «re dei Sidonii» sia nei titoli di questo sovrano che in quelli di suo padre Eshmunazar. Circa un secolo dopo il regno di Tabnit, a Biblo la monarchia manteneva ancora un carattere sacerdotale, forse d'antica data (visto il rapporto personale che fin dal x secolo unisce il sovrano con la «sua» Signora, la grande Baalat cittadina). Anche a Tiro, nella testimonianza di Giuseppe Flavio, sono ricordati alcuni sovrani con cariche sacerdotali: Ittobaal «sacerdote di Astarte» e Abbar «sommo sacerdote».

A Cartagine sembra da escludere un'identificazione tra potere politico e autorità religiosa, benché qualche iscrizione faccia supporre che le cariche più importanti fossero appannaggio dell'aristocrazia e che taluni sacerdozi si trasmettessero di padre in figlio. Un'iscrizione funeraria, ad esempio, mostra che una famiglia conservò cariche sacerdotali elevate almeno per cinque generazioni. Gli amministratori dello stato cartaginese esercitavano comunque un controllo diretto sugli

affari del culto, con una serie di magistrature apposite: l'autorità politica fissava i pagamenti relativi ai sacrifici, s'incaricava dei lavori per l'erezione e la manutenzione degli edifici sacri, talora utilizzava persino i luoghi di culto come sede del potere decisionale.

Nel mondo fenicio-punico troviamo attestati anche collegi e corporazioni religiose: qui ricordiamo soltanto il MRZḤ, una sorta di associazione che celebrava feste, offriva sacrifici, si riuniva in banchetti comunitari.

b. Le feste e i sacrifici

Nonostante le scarse indicazioni disponibili, possiamo ritenere che il rituale dovesse essere assai articolato, sia in relazione ai caratteri di ciascuna divinità venerata e all'ufficio quotidiano, sia in riferimento alle festività pubbliche, sia infine in rapporto alla tipologia delle offerte dei singoli fedeli. Scene di sacrificio compaiono su vari monumenti votivi, specialmente a Cartagine, ove si vedono bovini e ovini pronti al sacrificio o già immolati, nonché scuri, coltelli, flaconi per liquidi, bruciaprofumi, altari e tavole per le offerte. Ma la gran parte delle indicazioni viene dall'epigrafia e dalle fonti greche e latine.

Delle feste, alcune sembrano riservate a determinati gruppi o associazioni religiose e/o familiari; altre sono pubbliche e con larga partecipazione di popolo. Talune iscrizioni cipriote ricordano ad esempio celebrazioni specifiche, al novilunio e al plenilunio; a Karatepe, nell'VIII secolo, sono documentati tre sacrifici istituiti dal re cilicio Azitiwadda: «Annualmente: un bue; al tempo dell'aratura: un montone; al tempo della mietitura: un montone». A Cartagine, il frammento di un'iscrizione ci offre una confusa testimonianza su una solennità annuale, celebrata in primavera e nell'arco di cinque giorni, con offerta di primizie, d'incenso e (forse) con processioni di fanciulli. Gli stessi nomi attribuiti a taluni mesi fanno pensare a celebrazioni festive particolari, come quello di ZBḤ ŠMŠ, il mese del sacrificio per Shamash/il sole (solstizio d'inverno?), attestato a Cipro nel 370 a.C. e anche a Pyrgi, o quello di KRR (il mese della danza?), testimoniato sempre a Pyrgi quale contesto per il «giorno del seppellimento della divinità». Da fonti classiche ci sono poi note le grandi Adonie celebrate a Biblo. Questa festa, in epoca ellenistico-romana, era inserita nel culto di Astarte/Aphrodite, e prevedeva il ricordo della morte di Adonis sul Libano, con una lamentazione rituale per la sua scomparsa, un sacrificio funebre, tonsura rituale per le donne e cerimonie di prostituzione sacra, cui seguiva una celebrazione del «ritorno in vita» di Adonis, sottolineato da una processione gioiosa. Anche in onore di Melqart si celebrava una festa del «risveglio» del dio, a Tiro (fin dal X secolo) e in varie altre località; per il suo culto è attestata parimenti una festa a cadenza quinquennale, celebrata a Tiro in età ellenistica con gare musicali e sportive e con un grande sacrificio. Queste e altre indicazioni fanno ritenere che la liturgia del compianto fosse uno dei temi centrali della religione fenicia, anche se, per interpretarla, ci si deve

discostare dalle ipotesi di riti fertilistici in concomitanza con un rinnovamento annuale della natura, orientandosi piuttosto per uno sviluppo autonomo del più antico culto dinastico, caratteristico della religione della Siria nell'età del Bronzo.

Sui sacrifici di animali abbiamo qualche indicazione precisa, benché non sempre di assoluta comprensione, grazie alle frammentarie «tariffe» sacrificali di Cartagine. Si tratta di iscrizioni poste all'ingresso di santuari che stabilivano la tipologia delle offerte, le vittime da sacrificare e il prezzo da pagare ai sacerdoti, secondo regolamenti in vigore nella metropoli punica intorno al III secolo a.C. Il testo più noto (rinvenuto nella metà del secolo scorso a Marsiglia) enumera i sacrifici possibili in un tempio consacrato a Baal Safon, a seconda dell'animale immolato (buoi, vitelli, arieti, capri, agnelli, volatili e forse cacciagione), e stabilisce la spartizione della vittima, l'onorario dovuto al personale consacrato, norme specifiche per l'offerta di primizie vegetali, l'esenzione dalle tasse per i fedeli indigenti, nonché le penali previste per quei sacerdoti che avessero richiesto più del dovuto o per quei fedeli che avessero voluto sottrarsi al regolamento.

Dei tre principali sacrifici cruenti menzionati dalla tariffa di Marsiglia uno è individuabile come un olocausto (tutta la vittima viene bruciata per la divinità: è il sacrificio ŠLM KLL), un secondo sembra interpretabile come un «sacrificio di comunione» (clero e offerente ricevono parti dell'offerta: è il rito ṢWʿT), il terzo può essere inteso come analogo al sacrificio espiatorio dell'Antico Testamento (la vittima viene in parte bruciata per gli dei e in parte riservata al clero officiante: è il sacrificio KLL). Per i volatili da cortile e gli uccelli la tariffa indica anche altri tipi di sacrificio, ma in questi casi il fedele sembra ricevere tutta la carne.

Dall'insieme della documentazione sembra logico desumere che il sacrificio avesse un valore anche dal punto di vista alimentare: tolta la parte che spettava alla divinità (e della quale, significativamente, poco si parla nelle tariffe), il resto della carne veniva cotto, arrostito o bollito in pentole. Nella pratica sacrificale il sacerdote agiva insomma come un intermediario tra l'uomo e la divinità, grazie al quale gli offerenti potevano macellare gli animali «secondo le regole» e consumare o conservare parte della carne e parti della vittima.

c. La prostituzione sacra

Alcune iscrizioni fenicie, taluni passi dell'Antico Testamento e soprattutto alcuni autori greci e latini ci danno riscontri precisi per uno dei riti con i quali i Fenici ancor oggi sono noti al grande pubblico: quello della prostituzione sacra, attuata in specifici luoghi di culto e riservata ad alcuni fruitori o a particolari momenti liturgici.

A prostituirsi erano soprattutto le donne, ma non mancavano forme di prostituzione maschile, che nell'epigrafia cipriota vengono indicate con il riferimento ai «cani» e ai «leoncini», senza valenze dispregiative. Restando alla prostituzione femminile, sembra possibile operare una distinzione tra almeno due livelli di pro-

stituzione sacra: quella praticata da donne consacrate, che vivevano ed esercitavano di continuo all'ombra del santuario, e quella invece accettata da donne libere, per limitati e particolari periodi della loro vita o in determinate festività religiose. È importante osservare che, in ogni caso, le somme percepite in tal modo andavano ad arricchire il tesoro del tempio.

La *hierodulia* non era però un'istituzione generalizzata nel mondo fenicio-punico e nella stessa Cartagine non v'è traccia sicura di questo rito. Né si può dire che si trattasse di una pratica specificamente fenicia, benché sia probabile che la civiltà in questione abbia notevolmente contribuito alla sua diffusione mediterranea. Le testimonianze più antiche vengono dalla religione babilonese, dove prostitute e prostituti sacri erano inseriti nel culto della dea Ishtar. Erodoto, nel v secolo, descrive con dovizia di particolari lo svolgimento del rito a Babilonia, affermando poi che un uso simile era in auge anche a Cipro, con un riferimento probabile al santuario dell'Astarte/Aphrodite di Pafo, ben noto nell'antichità per questo rito e per la sua origine siro-palestinese. In Oriente la pratica della prostituzione sacra ci è nota in epoca ellenistica a Hierapolis/Baalbek, in forme che riguardavano sia fanciulle libere, per momenti eccezionali, sia professioniste, dedite al servizio con regolarità. Altrettanto avveniva in epoca imperiale a Biblo nel corso della festa di Adonis, quando le donne che rifiutavano di radersi il capo ponevano in vendita la propria bellezza per gli stranieri e consacravano alla dea il denaro ricavato. Una forma regolare caratterizzava invece la *hierodulia* nel ricco e famoso santuario di Astarte a Erice, in Sicilia, ma non meno ricco di tesori e di belle cortigiane doveva essere, probabilmente, il santuario di Aphrodite a Corinto, in piena Grecia, per il quale si può pensare ad un'origine diretta o almeno a un influsso fenicio. Forme di prostituzione sacra sono state ipotizzate anche nell'Italia meridionale, a Locri, e nel santuario etrusco di Pyrgi: probabilmente di fanciulle libere e con gli stranieri, nel primo caso, di professioniste abituali nel secondo. Nel Nordafrica, infine, la prostituzione sacra era celebrata nel santuario di Sicca Veneria (oggi Le Kef, in Tunisia): stando alle fonti letterarie la pratica era affidata a donne che volontariamente si donavano per un certo tempo nel servizio divino, accanto a «schiave» abitudinariamente consacrate a questo rito.

Sui valori della *hierodulia* sono state fatte varie ipotesi, oggi ancora sottoposte a verifica. Quella che la interpreta come un rito magico, destinato a fortificare o magnificare la potenza della divinità femminile, non si giustifica appieno, benché molto diffusa, sia per l'insistenza delle fonti sugli «stranieri», cui la pratica sembra essere quasi riservata, sia per gli accenni numerosi al «denaro» che in tal modo si raccoglieva nelle casse dei santuari, sia infine per la frequente collocazione di questi ultimi in prossimità di scali marini e di grandi centri commerciali. Quanto alla prostituzione sacra prevista occasionalmente per donne libere, si può proporre l'ipotesi di una «trasgressione rituale» della consuetudine, trattandosi di un rito riservato a festività o periodi comunque eccezionali; per la hierodulia abituale, invece, si può pensare che tale servizio si sia sviluppato da strutture di servitù

consacrata, caratteristiche di antiche società agrarie, inserite in forme più agili di economia commerciale e monetale. La pratica, in effetti, può essere vista come un meccanismo per accumulare denaro, in grandi «riserve» consacrate alla divinità, cui lo stato poteva attingere (e di fatto attinse) in caso di necessità.

d. Santuari e luoghi di culto

L'indagine sulla prostituzione nei templi di Astarte c'introduce al discorso sui luoghi di culto, che, in tali casi, sembrano caratterizzarsi come santuari costieri, rivolti ad un pubblico di naviganti e commercianti. Luoghi di culto cosmopoliti, ricchi di preziosi ex-voto e veri centri di sviluppo non solo religioso ma anche culturale ed economico erano anche i templi del dio Melqart a Cadice, in Spagna, a Malta, alla foce del Nilo in Egitto e a Lixus, sulla costa atlantica del Marocco. Santuario aperto a grandi influssi culturali, parimenti, era il tempio di Astarte sull'isola di Malta, ricco di avori e di altri preziosi ex-voto, ricordati da Cicerone e confermati dagli scavi archeologici.

Sedi del culto pubblico erano però soprattutto i santuari urbani, che vivevano degli introiti regolari, derivanti dai sacrifici e dalle offerte votive. Il tempio era la «casa» (BT) del dio, in cui egli abitava, e anche spazio a lui consacrato (MQDŠ), segnato dalle cerimonie del culto. La struttura dei templi fenici non di rado prevedeva un'ampia zona recintata e porticata, con una cappella, altari, cisterne, archivi per la conservazione dei doni votivi. Talvolta a ridosso dei santuari si trovavano botteghe artigianali per la preparazione degli ex-voto da porre a disposizione dei pellegrini. I templi erano inoltre luoghi di riunione e di scambi, centri della vita cittadina; in qualche caso ebbero anche un valore di rifugio politico.

Un culto era spesso celebrato in luoghi considerati sacri per la loro eccezionale posizione naturale o l'importanza di particolari ierofanie: così i «luoghi alti» di cui parla la Bibbia, costituiti semplicemente da stele o cippi all'aperto, per lo più sulle alture; così le sorgenti e i boschetti sacri, cui più sopra si è fatto cenno. Possiamo aggiungere che a Cartagine il tempio di Eshmun dominava la città dall'alto della collina di Byrsa, mentre sullo sfondo del golfo di Tunisi l'altura del Djebel Bou Kournine conservò per lungo tempo il culto di un Baal (Baal Hammon, verosimilmente, identificato con Saturnus Balcaranensis in epoca romana). Grotte considerate sacre sono infine testimoniate in Fenicia (a Wasta, presso Tiro, consacrata ad Astarte), in Sicilia (Grotta Regina, presso Palermo, sede di culti salvifici e terapeutici dal v secolo a.C. fino al II d.C., con dediche per Iside e Shadrafa), in Spagna, a Ibiza (Cueva d'Es Cuyram, in uso tra il IV e il II secolo a.C., con centinaia di terrecotte votive, iscrizioni e resti di sacrifici di animali) e Cadice (una grotta consacrata ad una Venus marina, sede di oracolo, secondo Avieno).

Autonoma, per tipologia e caratteristiche, va considerata l'area sacra definita col termine «tofet», rivelata dall'archeologia in vari centri punici del Nordafrica, in Sicilia e in Sardegna. Si tratta di un santuario a cielo aperto, che sorgeva ai

margini dell'abitato per il culto di Baal Hammon e Tanit, ed era destinato a raccogliere urne con ossa di bambini e di piccoli animali cremati, e poi stele in pietra lasciate come ex-voto dai fedeli; non mancavano sacelli, altari e altre installazioni cultuali.

6. *Riti privati e devozione popolare. L'escatologia*

Sappiamo da varie fonti che i Fenici praticavano la circoncisione: Filone attribuisce l'origine di questo rito al dio El; Erodoto riferisce che i Fenici vi rinunziarono venendo a contatto con i Greci; Aristofane ironizza duramente su questo «barbaro» costume. È verosimile ritenere che la circoncisione venisse intesa come un «rito di passaggio»: l'ipotesi trova riscontro in una serie di statuette votive raffiguranti fanciulli in tenera età con il sesso scoperto e circonciso. Questa pratica doveva essere, in ogni caso, il primo di una serie di riti privati, che accompagnavano l'esistenza dell'uomo dalla nascita all'età adulta, dal matrimonio alla sepoltura: riti che restano però difficili da ricostruire, stante l'insufficienza della documentazione. Per quanto possiamo dedurre ad esempio dall'analisi degli antroponimi, un contesto religioso doveva certamente avere l'imposizione del nome al neonato. Nei diversi elementi che compongono i nomi troviamo poi l'eco di devozioni particolari (specialmente per Baal, Astarte ed Eshmun, ma anche per altre divinità, compresi gli dei egizi), di una fede che considerava il dio come fautore del concepimento, della fiducia nella protezione divina. Le iscrizioni fenicie e puniche testimoniano ampiamente anche la pratica del voto, fatto alla divinità in attesa di ricevere una «grazia», e poi mantenuto dal fedele perché la divinità «ha ascoltato la voce delle sue parole e lo ha benedetto», secondo una formula ripetuta su migliaia di dediche.

Difficile rispondere in dettaglio al quesito se malattie, sciagure o avversità venissero considerate come una vendetta divina o come l'azione di particolari esseri sovrumani (o non-umani). Possiamo però ritenere che così fosse, sulla base delle indicazioni che abbiamo dagli autori classici, che spesso riferiscono di sacrifici espiatori offerti agli dei dai Cartaginesi in occasione di qualche calamità.

Nella religiosità popolare dobbiamo anche osservare una diffusa devozione per alcuni esseri sovrumani, ritenuti capaci di offrire garanzie contro il malocchio, la cattiva sorte e le disgrazie, anche se poco valorizzati nell'ambito del culto ufficiale. Notiamo a questo proposito un'ampia diffusione di amuleti, scarabei e altri piccoli oggetti apotropaici, per la gran parte di provenienza o imitazione egizia. Ben attestata è soprattutto l'immagine del dio Bes, dai tratti grotteschi e deformi, mostruoso e benevolo al tempo stesso. Ma frequenti, nelle tombe di Cartagine, sono anche gli amuleti che raffigurano Horus, Iside, Osiride, Min, Sekhmet, Anubis, l'occhio-ugiat di Ra e il dio Ptah in forma di nano-pateco; e poi ancora piccoli astucci in oro o in argento contenenti lamine o papiri con formule geroglifiche e invocazioni agli dei dell'Egitto. Questi e altri oggetti consimili ci dicono che i

Cartaginesi adottarono in larga misura le credenze della magia protettiva egizia e che il ricorso a tale pratica era diffuso un po' in tutte le classi sociali.

Un ampio sviluppo di culti salvifici si deve osservare anche nell'ambito della religione pubblica, che sembra enfatizzare sempre di più, nel corso del I millennio a.C., le funzioni iatriche esercitate da talune delle divinità più importanti (Eshmun, Shadrafa, Horon e Sid, in particolare); la documentazione archeologica di Sicilia, Sardegna, Nordafrica e Spagna, per altro verso, conferma la diffusione di questo aspetto della pietà popolare, con il ritrovamento, a ridosso di vari santuari, di numerose statuette votive in argilla con gli arti superiori applicati in modo tale da individuare parti del corpo malate. Nel giudizio di vari studiosi lo sviluppo di questi culti di guarigione può rappresentare l'indizio di una certa disgregazione del politeismo e della religione ufficiale, e di una conseguente valorizzazione, a livello devozionale, di quelle divinità o di quegli aspetti degli dei tradizionali considerati più vicini ai bisogni immediati e quotidiani del singolo fedele.

Passando ai riti funebri e alle concezioni escatologiche, si deve sottolineare anzitutto la presenza di due diverse modalità di sepoltura. Nei centri della costa fenicia, soprattutto in epoca arcaica, la pratica più corrente fu quella dell'incinerazione del cadavere, che prevalse anche in Occidente con l'esclusione in parte di Cartagine. Da qui si diffuse, a partire dalla fine del VI secolo, la consuetudine d'inumare i defunti, che rimase per alcuni secoli, prima che l'incinerazione tornasse nell'uso, forse per influsso greco. Ma i due riti si trovano documentati anche in concomitanza, talora per la stessa epoca e nella medesima tomba. Questo sembra far escludere che il ricorso all'uno o all'altro rito avesse come motivazione distinte concezioni escatologiche. Nel sepolcro, spesso tagliato o scavato nella roccia, ma talvolta ricavato in una semplice fossa sul terreno, la salma, o l'urna con le ceneri, veniva accompagnata da un corredo (vasi, lucerne, bruciaprofumi, uova di struzzo dipinte, maschere, rasoi in bronzo, statuine, amuleti e vari altri oggetti a carattere spesso apotropaico), che assolveva probabilmente ad una funzione simbolica, come elemento d'identificazione del defunto e indizio della fede in una sopravvivenza *post mortem*. Nell'incinerazione le ossa appaiono talora frantumate, forse per facilitare la deposizione nel vaso dopo una cremazione incompleta. Nel rito dell'inumazione il cadavere veniva avvolto in bende funerarie, corredato di ornamenti e talvolta deposto in un sarcofago, di legno o di pietra. In qualche caso è attestata anche l'imbalsamazione e l'uso di emulsioni aromatiche.

Non vi sono prove certe dello svolgimento di libagioni o di altre cerimonie di refrigerio per i defunti, in momenti successivi alla chiusura del sepolcro, anche se Arriano afferma che i Cartaginesi offrivano sacrifici sulle tombe e Cicerone ricorda la celebrazione di una festa dei *Parentalia* nell'area cimiteriale di Nora. Qualche stele, eretta sul luogo della sepoltura, riproduce scene di banchetti funebri, ma spesso della tomba non rimaneva traccia alcuna sulla superficie del terreno. Stando alle iscrizioni, peraltro, lo stato di morte doveva essere concepito come un

riposo eterno e la tomba come il luogo di residenza permanente per i defunti. Si riteneva importante, in ogni caso, che il defunto avesse adeguata sepoltura e che questa non venisse in alcun modo violata. «Non mi disturbare — recita l'iscrizione funeraria del re sidonio Tabnit — poiché un'infamia per la dea Astarte è questa cosa. E se aprirai il mio sarcofago non vi sarà per te discendenza tra i viventi sotto il sole né dimora di riposo con i defunti».

Il termine fenicio qui tradotto con «defunti» è RP'M, Refaim, che si trova anche in un'iscrizione nordafricana bilingue (neopunica e latina), in corrispondenza con *Dis Manibus* e che, nella tradizione siriana del II millennio, indicava una classe privilegiata di defunti. Ad Ugarit, ad esempio, i Refaim erano gli antenati storici (o pseudo-storici) del sovrano regnante, che risiedevano in un mondo sotterraneo dal quale potevano tuttavia allontanarsi, per accogliere il re alla sua morte o per recare benessere alla terra e agli infermi. Nelle iscrizioni fenicie i defunti sono detti anche «dei» o «divini», con una valenza probabilmente analoga a quella che in greco definiva «beati» tutti i morti, senza distinzione.

Sul problema delle attese escatologiche poco ci aiuta l'epigrafia. Alcune iscrizioni funerarie sembrano far riferimento ad una glorificazione del defunto nell'oltretomba o comunque ad una sorte positiva per una vita onestamente vissuta. Solitamente però l'iscrizione resta muta in proposito: un nome, una genealogia, talvolta un titolo o l'indicazione di un mestiere; nessun elogio, nessun rimpianto né augurio. A guidare gli studiosi moderni nelle ipotesi sulle concezioni relative all'oltretomba sono così da un lato l'iconografia di alcune tombe e monumenti funerari, dall'altro quella degli oggetti di corredo posti accanto al defunto, con motivi figurativi spesso ispirati alla religione egizia. Su tali basi sembra possibile individuare anche le tracce di un mutamento nella sensibilità religiosa tra le epoche più antiche (a Cartagine fin verso il VII secolo) e quella più recente della cultura fenicia occidentale, a favore di una crescente attenzione per le condizioni dell'oltretomba (forse per una concomitante influenza dei culti greci di Dionysos e Demeter e Kore). Ma la documentazione è ancora insufficiente per abbandonare il piano delle ipotesi e il discorso resta necessariamente aperto in proposito.

7. *Il problema del sacrificio umano*

Tra i riti riferibili a contesti eccezionali, quando la gravità della situazione richiedeva interventi di notevole incidenza, va probabilmente ascritto quello che, ancor oggi, viene da molti considerato come il rito più caratteristico della religione fenicia e punica: il sacrificio di vittime umane e più in particolare di fanciulli.

La Bibbia, in effetti, menziona in vario modo, come un rito estraneo alla religione di Yahweh quello di «far passare per il fuoco» il proprio figlio o la propria figlia, «in» o «per» MLK (termine vocalizzato *Moloch* o *Molech*). Le fonti classiche, d'altro canto (e Filone di Biblo in primo luogo, ma anche Diodoro Siculo, Plutarco, Porfirio, Tertulliano e altri ancora), testimoniano che i Fenici e i Carta-

ginesi nei pericoli più gravi ricorrevano al sacrificio dei propri figli, votandoli ad un dio identificato con Kronos/Saturnus. L'archeologia punica, per altro verso, ha rivelato in molti centri del Nordafrica (Cartagine, Costantina, Hadrumetum, ecc.), Sicilia (Mozia) e Sardegna (Tharros, Sulcis e Monte Sirai, in particolare), quell'area sacra solitamente definita col termine biblico di «tofet» (di cui più sopra si è già parlato), la quale, per la natura dei resti rinvenuti (migliaia di stele votive e di urne, con ossa cremate di bambini e di piccoli animali), è stata vista come la riprova evidente della cruenta consuetudine.

Ma l'immagine dei Fenici e dei Cartaginesi intenti a sgozzare e bruciare i propri figli viene oggi drasticamente ridimensionata e sempre più messa in discussione, a favore di una nuova impostazione del problema, che tenga pienamente conto dei quesiti rimasti irrisolti, della critica delle fonti e delle possibili interpretazioni alternative per i ritrovamenti dei «tofet». Negli studi più recenti prevale dunque l'impressione che il sacrificio (o l'immolazione rituale) di vittime umane fosse, anche presso i Fenici e i Cartaginesi, una pratica eccezionale, riservata a momenti di particolare crisi (guerre, pestilenze, carestie) ed estranea al culto ordinario.

Per i riti menzionati nella Bibbia, più precisamente, si avanza l'ipotesi di cerimonie di consacrazione dei fanciulli, dove il «passaggio attraverso il fuoco» poteva avere un significato purificatorio non necessariamente cruento, mentre la figura del dio Moloch, presunto destinatario dell'offerta di sangue, si stempera nei gesti di un rito MLK (*molk*) o nei tratti di un dio Malik lontano dai sacrifici umani. Per le fonti greche e latine, d'altro canto, si osserva che, nel silenzio degli storici maggiori, gli scrittori che riferiscono il cruento rito fenicio e punico ne parlano spesso solo «per sentito dire», confondendo episodi reali con avvenimenti mitici, rielaborando affermazioni di autori più antichi, seguendo motivazioni specifiche, di contesto poetico-letterario o di polemica anticartaginese, antisacrificale o antipagana. S'indebolisce peraltro la tesi di un sacrificio celebrato dai Fenici e dai Cartaginesi a cadenze regolari, mentre si evidenzia un'ampia varietà nella tipologia sacrificale, delle vittime e dei destinatari sovrumani, tale da non offrire riscontri puntuali per l'archeologia dei «tofet» punici. Venendo poi alle caratteristiche di questi luoghi consacrati, si osserva anzitutto che la deposizione delle stele votive e delle urne con i resti cremati non doveva avere il valore di un rito comunitario, né sembra riservata a particolari categorie di cittadini (mentre le fonti classiche parlano sovente di vittime scelte tra i figli dei nobili o dell'aristocrazia). Gli dei titolari del culto nel «tofet», d'altra parte, cioè Tanit e Baal Hammon, non sembrano presentare le caratteristiche di due divinità sanguinarie; piuttosto appaiono, per quel che si può dire, come esseri benevoli, preposti alla sorte dei fanciulli in modo positivo. Le dediche ad essi rivolte e incise sulle stele fanno abitualmente riferimento ad un voto adempiuto per grazia ricevuta, o nella speranza che questa venga concessa. Molte, con la menzione di un rito MLK variamente specificato, rendono certa la presenza di un sacrificio, che avrebbe accompagnato l'erezione della stele nel «tofet». Altre testimoniano che non di rado

l'oggetto del voto era la deposizione stessa del monumento in pietra; altre ancora sembrano ricordare offerte finalizzate alla sopravvivenza dei fanciulli, nei rischi della nascita e nei pericoli dell'infanzia. Quanto infine alle urne, l'esame del loro contenuto ha rivelato la presenza praticamente esclusiva di fanciulli defunti in tenerissima età, al massimo con pochi mesi di vita; talora poi, nella stessa urna, si trovano i resti incinerati di più fanciulli, mentre in una buona percentuale di casi ai resti umani si accompagnano ossa di animali (solitamente ovicaprini), che spesso costituiscono l'unico oggetto votato all'arsione. Così, tenendo conto degli alti tassi di mortalità infantile nel mondo antico, nonché dell'estrema rarità di sepolture di bambini nelle necropoli puniche, trova oggi sempre più fondamento l'ipotesi che vede nel «tofet» un particolare luogo destinato a raccogliere le ceneri di bambini morti precocemente o abbandonati al loro destino (e magari anche «sacrificati») perché malati, deformi, ecc., nella speranza di nascite più fortunate. Ma si accentuano al tempo stesso per il «tofet» le caratteristiche di un peculiare luogo sacro, nel quale si lasciavano ex-voto e resti di sacrifici, offerti a Tanit e Baal Hammon per «consacrare» a questi dei nell'oltretomba i bambini defunti e assicurare ai sopravvissuti la benevola protezione delle stesse divinità.

È su questi temi della religione fenicia e punica che la ricerca storica va centrando attualmente il suo interesse; da essi, e con l'apporto costante dell'indagine archeologica, potranno forse venire ulteriori e originali indicazioni sulle credenze e la vita religiosa di un popolo che, per via diretta o indiretta, ha largamente contribuito allo sviluppo della cultura nelle civiltà del Mediterraneo antico.

BIBLIOGRAFIA

Sui Fenici in generale:

S. Moscati (ed.), *I Fenici*, Bompiani, Milano 1988.

M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor, *L'univers phénicien*, Arthaud, Paris 1989.

S. Moscati, *Tra Tiro e Cadice. Temi e problemi degli studi fenici*, Università «Tor Vergata», Roma 1989.

Sulla religione fenicia e punica:

G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1980.

AA.VV., *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, CNR, Roma 1981.

S. Ribichini, *Poenus Advena. Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*, CNR, Roma 1985.

C. Bonnet, E. Lipiński e P. Marchetti (edd.), *Studia Phoenicia - IV. Religio Phoenicia*, Société des Études Classiques, Namur 1986.

Aspetti particolari:

M. Fantar, *Eschatologie phénicienne-punique*, Inst. Nat. d'Archéologie et d'Arts, Tunis 1970.

C. Grottanelli, *Il mito delle origini di Tiro: due «versioni» duali*, in «Oriens Antiquus», 11 (1972), 49-63.

W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, American Oriental Society, New Haven 1976.

P. Xella, *Il dio siriano Kothar*, in P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 111-24.

B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, Brill, Leiden 1977.

F.O. Hvidbergh-Hansen, *La déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-punique*, Gad's Forlag, Copenhague 1979.

S. Ribichini, *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, CNR, Roma 1981.

A.I. Baumgarten, *The «Phoenician History» of Philo of Byblos. A Commentary*, Brill, Leiden 1981.

H. Benichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage*, CNRS, Paris 1982.

C. Grottanelli, *Astarte-Matuta e Tinnit-Fortuna*, in «Vicino Oriente», 5 (1982), 103-16.

P. Xella, *Sulla più antica storia di alcune divinità fenicie*, in *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici*, CNR, Roma 1983, pp. 401-407.

M.G. Amadasi Guzzo, *Les divinités dans les inscriptions puniques de Tripolitaine: essai de mise au point*, in «Bulletin archéologique du CTHS», n.s., 17 B (1984), 189-96.

P. Bordreuil e E. Gubel, *Statuette fragmentaire portant le nom de la Baalat Gubal*, in «Semitica», 35 (1985), pp. 5-11.

C.-B. Costecalde, *Sacré*, in «Dictionnaire de la Bible. Supplément», 10 (1985), pp. 1382-90.

S. Ribichini, *Traditions phéniciennes chez Philon de Byblos: une vie éternelle pour des dieux mortels*, in C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Éd. du Cerf, Paris 1987, pp. 101-16.

S. Moscati, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1987.

S. Ribichini, *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*, Chiarella, Sassari 1987.

P. Bordreuil, *Tanit du Liban*, in E. Lipiński (ed.), *Studia Phoenicia - V*, Peeters, Leuven 1987, 79-85.

C. Bonnet, *Typhon et Baal Saphon*, in *ibidem*, pp. 101-43.

S. Ribichini, *Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico*, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno*, Essedue, Verona 1987, pp. 147-61.

M.G. Amadasi Guzzo, *Sacrifici e banchetti. Bibbia ebraica e iscrizioni puniche*, in C. Grottanelli - N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 97-122.

C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée*, Peeters, Namur-Leuven 1988.

P. Xella, *D'Ugarit à la Phénicie: sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun*, in «Die Welt des Orients», 19 (1988), pp. 45-64.

P. Xella, *L'elemento 'BN nell'onomastica fenicio-punica*, in «Ugarit-Forschungen», 20 (1988), 387-92.

C. Grottanelli, *La religione fenicio-punica: vecchi problemi e studi recenti*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 54 (1988), pp. 171-84.

C. Bonnet, *Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique*, in «Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico», 6 (1989), pp. 97-115.

L'UOMO E IL SACRO NEI RITUALI E NELLA RELIGIONE ETRUSCA

di
Adriano Maggiani

L'importanza del sacro nella società etrusca è, almeno nella prospettiva delle fonti letterarie greche e latine, assoluta: le connessioni paretimologiche che antiquari, eruditi e grammatici (Varrone, Festo, Servio, Isidoro, Giovanni Lido) istituirono tra il nome della nazione (Tusci) e termini del linguaggio sacrale (lat. *tus*; gr. *thyein*, *thysiazein*, *thyoskopia*, *thyoskoos*) trovano la loro spiegazione nel giudizio con cui Livio sottolineava la religiosità di quel popolo, che «eccelleva nell'arte di coltivare le pratiche cultuali» (Liv., v, 1, 6). I Romani stessi, d'altronde, si ritenevano eredi di molti dei rituali da esso praticati, comprese operazioni decisive, come la fondazione delle città (Briquel 1989). La centralità del sacro nella visione romana della cultura etrusca si rivela in questa prospettiva inverata essenzialmente nella fedeltà scrupolosa al rito e alla tradizione religiosa. Un'indagine sugli aspetti del sacro nella società etrusca è operazione ancora sostanzialmente tutta da compiere e non è intenzione di chi scrive affrontarla in questa sede: si tratta di una operazione complessa, che deve misurarsi con una realtà documentaria polimorfa e spesso inaffidabile. La tradizione indiretta, relativamente abbondante, appare la resultante di una stratificazione formatasi nel corso di parecchi secoli; anche il nucleo più antico, che pretende di derivare direttamente dalle traduzioni dei testi della Disciplina etrusca realizzate alla fine della repubblica, risulta fortemente influenzata dalla polemica attivata nella Roma augustea da cerchie intellettuali filoetrusche interessate a vantare la preminenza e priorità della tradizione divinatoria etrusca rispetto a quella che faceva capo all'augurato romano (Briquel 1986; Torelli 1986). La documentazione diretta, sia di tipo più propriamente archeologico che epigrafico — enormemente arricchite entrambe negli ultimi anni grazie alle scoperte conseguenti alla esplorazione archeologica di importanti santuari, da Pyrgi a Gravisca, da Tarquinia a Bologna — presenta, d'altro canto, molti aspetti che attendono di essere adeguatamente illuminati. Più

di recente, accanto ad un riesame critico della tradizione letteraria (Briquel) e alla disamina di singoli problemi posti dalla documentazione archeologica (Camporeale, Cristofani, Martelli, Colonna, Roncalli), si è registrata la tendenza a formulare un quadro complessivo della religione etrusca più articolato rispetto a precedenti lavori di insieme (per tutti Pfiffig 1975), valorizzando la diacronia e introducendo strumenti critici tolti in prestito all'antropologia e alla moderna storia delle religioni (Torelli 1986).

Il tentativo di sintesi che qui si disegna tiene conto di questi nuovi orientamenti. La materia è articolata in due parti: nella prima si tenta di integrare il magro apporto dell'indagine archeologica alla questione della religione «primitiva» con dati estrapolati dalla documentazione di età classica ed ellenistica; la seconda si propone di inquadrare i caratteri della religione nazionale dall'età arcaica al tardo Ellenismo, con un cenno alla fortuna del corpus dottrinale della Disciplina etrusca in età romana.

La religione «primitiva»

Del complesso delle credenze affermate nel mondo villanoviano (IX-VIII sec. a.C.) la documentazione archeologica tace del tutto: come è stato detto, nel paesaggio culturale della prima età del ferro il sacro non appare (Torelli 1977). Mancano indicazioni dell'esistenza di luoghi deputati al culto nell'ambito dei villaggi e degli agglomerati protourbani; solo una ipotesi verosimile resta quella che individua nella capanna del *pater familias* la sede del culto (Torelli 1986). Anche nella sfera funeraria, ben conosciuta dalle migliaia di tombe e corredi personali, le concezioni di tipo religioso appaiono assai difficili da enucleare: il prevalere del rito incineratorio nelle fasi più antiche, la sua progressiva sostituzione con l'inumazione, la distribuzione e la composizione dei corredi non gettano luce sulle specifiche credenze funerarie, al di là della esplicitazione dei differenti ruoli sociali, delle classi di sesso e di età.

Culto degli antenati

Tuttavia, la concentrazione di sepolcri entro un'area delimitata da circoli di pietre, che si osserva nella necropoli di Vetulonia già nell'VIII sec. a.C., mentre segnala i vincoli, verosimilmente di tipo parentelare, che intercorrono tra i diversi sepolti, lascia intuire l'esistenza di forme embrionali del culto degli antenati (Camporeale 1976). All'inizio del secolo successivo le straordinarie statue in trono, che assumono la tipologia del dinasta/dio orientale, recentemente scoperte nell'«atrio» di una tomba di Cerveteri (Colonna-Von Hase 1987) ne rappresentano d'altronde la più esplicita realizzazione monumentale.

L'organizzazione del sacro. I primi santuari

L'emergere archeologico dei primi luoghi di culto, per l'Etruria settentrionale attestati già alla fine dell'VIII sec. a.C., costituisce l'indicatore più affidabile di un processo di organizzazione del sacro attivo già in questa fase. Questi santuari più arcaici, riconoscibili solo in base alle offerte in essi dedicate — soprattutto bronzetti di stile tardo-geometrico e alto-orientalizzante — ci consegnano informazioni preziose sulle forme della devozione tradizionale; le immagini votive, che raffigurano l'offerente (e mai la divinità) con i tratti distintivi della sua funzione sociale (ad es. l'uomo è più sovente caratterizzato come guerriero), si accompagnano quasi sempre a statuette di bovidi, evocando una religiosità tutta legata alla sfera delle attività primarie, soprattutto all'agricoltura (Cristofani 1978), come d'altronde indicano le più complesse e straordinarie composizioni di alcuni bronzi contemporanei, esibiti peraltro nella sfera funeraria (cinerario e carrello di Bisenzio). Ma l'assenza di importanti apprestamenti monumentali in questi più antichi luoghi sacri, insieme con la constatazione che l'immagine della divinità non è mai esplicitata — non solo non sono documentate rappresentazioni antropomorfe degli dei, ma nulla autorizza a ritenere che essi si manifestassero sotto forme diverse — costituiscono la conferma di quella «presenza non figurativa, ma numinosa degli dei nel paesaggio», considerata tipica della mentalità arcaica etrusco-italica (Simon 1973), come risulta da un celebre passo di Tertulliano (Apolog.).

Il modesto livello delle conoscenze acquisite per via archeologica può essere integrato facendo ricorso alla documentazione di età più recente: all'interno del corpus documentale di età classica ed ellenistico-romana è infatti possibile isolare alcune strutture la cui elaborazione può plausibilmente essere riferita alla fase protostorica. Si tratta di dati ricavabili, da una parte, dal complesso preziosissimo degli specchi bronzei, decorati sul rovescio con scene figurate corredate dai nomi delle divinità rappresentate e, dall'altra, dai passi di alcuni tardi autori, come Censorino e Marziano Capella, che attingono più o meno direttamente alla Disciplina etrusca.

Inconoscibilità della divinità suprema

Un tratto della religiosità etrusca più primitiva sembra doversi riconoscere nell'esistenza di una ampia zona oscura del pantheon, sfuggita alla pur massiccia opera di razionalizzazione (e probabilmente di rifunzionalizzazione) del credo religioso, avvenuta già in età protostorica. È infatti più volte riferita l'esistenza di divinità ignote, dai nomi sconosciuti, raccolte in famiglie e consorterie, che gli Etruschi avrebbero collettivamente chiamato *Consentes et Complices*, in numero sconosciuto, terribili e addirittura spietate (Varrone, in Arnobio, *Nat.* 3,40), che sarebbero poste al sommo della gerarchia divina o addirittura al di fuori dell'ordine costituito della divisione celeste: quei *senatores deorum* (Marziano Capella),

quei *Di Superiores et Involuti* (avvolti nel mistero) ai quali lo stesso re degli dei Juppiter/Tinia avrebbe dovuto rivolgersi per le decisioni più importanti, quali il lancio della folgore più distruttiva (Sen., *N.Q.* 2,32,2, che cita il volterrano Aulo Cecina). Se pure questo aspetto costituisce in età tarda pretesto per speculazioni di carattere astrologico — in quanto si tende a identificare queste divinità con gli dei dello zodiaco (Arnobio) — non sembrano sussistere dubbi sulla pertinenza di tale tratto al nucleo più genuino della religione etrusca, nel quale andrà considerato retaggio di credenze assai arcaiche.

Divisione dello spazio e del tempo. Riti di passaggio

Divisione dello spazio e suo orientamento, così caratteristici della concezione religiosa etrusca di età classica, presuppongono una forma di pensiero che ha un perfetto riscontro nell'altra operazione che le fonti antiche attribuiscono agli Etruschi, quella della divisione del tempo: si tratta di interventi di classificazione del reale che rispondono ad un atteggiamento ritenuto caratteristico di molte società «primitive» (Durkheim 1902). Nei libri *Rituales* (estratti dei quali, tramandati da Varrone, sono confluiti in Censorino) era conservata una teoria del ciclo vitale degli individui, dei popoli e degli stati, che prevedeva precise periodizzazioni e precise delimitazioni; ad una vita umana concepita come sequenza di (dodici) periodi di sette anni (ebdomadi), identici per durata ma nettamente distinti (Cens., *De die nat.*, 14,15), corrispondeva una vita del mondo di dodici migliaia (chiliadi) di anni (Suda, s.v. *Tyrrhenia*); al *nomen* etrusco era riservato un ciclo di dieci *saecula*, periodi di tempo di lunghezza ineguale (da cento a centoventi anni), computata in base alla durata della vita dell'uomo più longevo di ciascun *saeculum*. Una dottrina nella quale il tempo, dell'uomo e dell'universo, assume cadenze così rigorose lascia intravvedere — a dispetto della età tardissima della documentazione disponibile — un arcaico sistema di pensiero religioso che doveva certamente prevedere anche i momenti di transizione da una fase all'altra. Tracce di questa concezione, che fa dello spazio e del tempo divisi, e della demarcazione tra le varie parti il nucleo della riflessione, emergono qua e là nella documentazione. Se il passaggio da un *saeculum* all'altro è segnalato dagli dei agli uomini con un prodigio che annuncia che una nuova generazione è nata (così il suono di tromba che echeggiò nel cielo sereno ad annunciare nell'88 a.C. la fine dell'ottavo secolo etrusco, secondo il racconto di Plut., *Sylla*, 7, o la comparsa della cometa che nel 43 a.C. avrebbe segnalato la fine del nono, come afferma Serv., ad Verg. *Bucol.* 9,4,5), e questo prodigio, una volta individuato e interpretato, va anche espiato con riti adeguati secondo una concezione ritenuta tipicamente etrusca (Sordi 1972), anche le transizioni tra una ebdomade e l'altra della vita degli individui non saranno state senza una crisi. Nulla sappiamo circa eventuali riti che i diversi passaggi di età dovevano comportare impegnando il contesto sociale; ma la presenza di entità soprannaturali, che presiedono a determinate fasi del ciclo vitale,

attestate nella documentazione iconografica di età classica, rendono probabile la loro esistenza; anzi la molteplicità degli esseri soprannaturali sotto la cui tutela risultano le tappe estreme della vita umana, nascita e morte, lascia intravvedere una sequenza nella quale i diversi momenti sono posti sotto la curatela di un dio, costituendo forse il paradigma religioso di un modo di concepire il percorso rituale. Particolarmente significativo appare il complesso delle divinità che hanno a che fare con i defunti e l'Aldilà. La documentazione qui addotta non serve tuttavia tanto a dimostrare l'effettiva arcaicità di determinate concezioni dell'Oltretomba, che potrebbero non essere affatto arcaiche — dato che quasi tutti i nomi delle divinità impegnate sono il risultato di prestiti dal greco di età relativamente recente e non più antica del v sec. a.C. (Krauskopf 1987) — quanto a documentare l'esistenza di una struttura sottogiacente di tipo tripartito, che prevede un percorso perfettamente analizzabile nei termini a suo tempo messi a punto dall'antropologia (Van Gennep 1909): è infatti riconoscibile una fase preliminare, nella quale il defunto è appannaggio di Charun e Vanth, che gli notificano il destino di morte e lo accompagnano alla porta dell'Aldilà, una fase liminare, rappresentata dalla porta stessa, alla quale presiede la dea che dalla porta prende il nome, Culsu, e una fase postliminare, l'Aldilà vero e proprio, nel quale dimorano Eita (Ades) e Phersipnai (Persephone), ma anche demoni come Tuchulcha, retaggio di arcaiche concezioni indigene.

All'itinerario cui è sottoposto il defunto corrisponde, d'altronde, tra i vivi un più o meno parallelo percorso rituale, che prevede un periodo di marginalità sociale dei parenti (o dell'intera comunità), nel corso del quale si compiono operazioni precise (lamentazioni, giochi, banchetto) ben illustrate per l'età arcaica dai cippi chiusini e dalle tombe dipinte di Tarquinia, ma fondatamente ipotizzabili anche per le età più antiche.

Anche lo spazio fisico è segnato da innumerevoli divisioni e demarcazioni — attestate ad es. dai numerosi cippi di confine iscritti, la cui sacralità primordiale è affermata dalla cosiddetta «profezia di Vegoia», un testo che, ad onta della sua età tarda (sono state proposte datazioni tra il IV e il I sec. a.C.), si apre con un esordio cosmologico, che allude alla divisione originaria tra il mare e il cielo — alle quali presiedono speciali divinità, innanzitutto Tinia e Selvans, ma anche il corrispondente terreno di Culsu (e forse suo modello teologico), Culsans, identico al lat. Janus (Simon 1985). Questa insistenza in un cosmo rigidamente definito fin dalle origini (lo stesso Juppiter avrebbe provveduto alla divisione della Terra Etruria) sembra d'altro canto presupporre l'attività sistematrice di un clero, forse per l'età che qui interessa espressione della casta aristocratica: è stato recentemente dimostrato come l'abbigliamento del sacerdote etrusco (aruspice) sia il relitto di un antichissimo costume legato al mondo pastorale (Roncalli 1981); la documentazione figurata conferma l'alta antichità di questa tradizione, attestandone la completa formulazione già nella prima metà del VI sec. a.C. (Martelli 1987, 290).

Divinità della natura e della fertilità. Incompleta antropomorfizzazione

Ruolo centrale nella religiosità primitiva devono aver giocato le divinità legate alla natura e alla fertilità; ne sono indizio le numerose figure divine che in età classica sono qualificate dagli epiteti di ati/madre (Turan/Afrodite; Cel/Terra; probabilmente Uni/Juno) e apa/sans/padre (Tinia/Juppiter, soprattutto nella sua ipostasi infera, come Tinia Calusna, Maris, Tece), ma anche e soprattutto quelle che, in età recente, appaiono come componenti di famiglie o corteggi attorno a figure divine maggiori, legate alla sfera erotica e generatrice, in specie a quella di Turan/Afrodite. Una peculiarità di molte di queste figure divine minori è quella di apparire mutevoli di aspetto, con una particolare insistenza per l'ambiguità sessuale. L'ambivalenza sessuale con la quale figure come Achvizr, Alpan, Leinth, Thalna, Evan compaiono nella decorazione degli specchi di età classica ed ellenistica non può spiegarsi attribuendola ad eventuali sviste o errori di trascrizione degli incisori, a banalizzazioni o incomprensioni; evidentemente la sostanza religiosa di queste entità non si era ancora coagulata attorno a un preciso tipo iconografico antropomorfico, verosimilmente perché l'arcaicità della loro struttura e la non sovrapponibilità ad alcuna divinità del pantheon greco le aveva sottratte al pur generale processo di ellenizzazione delle forme della religione nazionale. Una conferma viene dalla tradizione — conservata dalle fonti latine — sulla natura proteiforme di Vertumnus, «deus Etruriae princeps», la cui molteplicità di aspetti ben si addice a una entità divina ancora recalcitrante alla cristallizzazione che portava con sé l'antropomorfizzazione (Cristofani 1985).

L'arcaicità di questa concezione sembra confermata dalla scarsa importanza che la categoria del genere assume nella stessa struttura morfologica della lingua etrusca, dove il suffisso di mozione non sembra costituire un tratto originario, ma risulta acquisito solo secondariamente, forse per il contatto con le lingue italiche (Rix 1984).

Il quadro che possiamo tratteggiare della religione «primitiva» non appare dunque tanto quello di «un pantheon in massima parte costituito da personalità soprannaturali mostruose rappresentate da forme e poteri insediati nel cielo, nella natura e nell'Oltretomba» (Torelli 1986), quanto piuttosto un sistema già ben strutturato e organizzato, nel quale le principali entità divine, perfettamente definite nelle loro funzioni e nei loro poteri, erano pronte a confrontarsi con le divinità greche, assumendone eventualmente aspetto e caratteri, ma serbando la propria specificità e, in primo luogo, il proprio nome.

Ne deriva l'immagine di una società arcaica, che riconosceva un gran numero di presenze divine, legate sia ai cicli naturali che a quelli produttivi dell'intiera comunità, in specie all'attività agricola, e che probabilmente aveva già individuato al suo interno una funzione specificamente sacerdotale (appannaggio dapprima del princeps?), alla quale doveva demandare la classificazione e organizzazione delle ierofanie e l'attività atta a garantire la *pax deorum*.

L'ellenizzazione del pantheon

Il fenomeno di acculturazione in senso prima orientale e poi greco che segna tutte le manifestazioni della società etrusca a partire dall'età tardovillanoviana fino all'età arcaica ed oltre coinvolse anche il terreno specificamente religioso, con la generale diffusione dei racconti mitologici greci, con l'antropomorfizzazione delle entità divine locali, con l'ellenizzazione di queste e delle forme del culto. Il modo diseguale della ricezione da parte della società etrusca dei racconti mitici ellenici relativi rispettivamente agli dei e agli eroi è tuttavia eloquente circa lo stato della cultura religiosa locale. Mentre infatti gli eroi greci si affermano immediatamente con le loro storie, le loro iconografie e i loro nomi, semplicemente adeguati alle esigenze fonetiche dell'etrusco (per cui ad es. la saga troiana riconosce i suoi protagonisti in Etruria dietro ai nomi di Achele [Achille], Aivas [Aiace], Achmemrun [Agamennone], Menle [Menelao], Echtur [Ettore], Elachsantre [Alessandro/Paride], Elinai [Elena] ecc.), diversamente stanno le cose per i nomi delle divinità: l'ambiente indigeno, prontissimo ad accogliere la trama tessuta dalla fantasia greca sulle vicende degli dei principali, nonché a rivestire di forme greche molte figure divine nazionali, mostrò una quasi assoluta impermeabilità nei confronti dell'onomastica divina greca. Soltanto un dio greco sembra trasferirsi già in età alto-arcaica in Etruria trapiantandosi con il suo nome e con il suo culto, Apollo. La presenza di luoghi di culto del dio, frequentati da Greci in Etruria (Gravisca), e i forti legami tra una almeno delle grandi metropoli dell'Etruria meridionale (Cerveteri) e il santuario delfico, indicano rispettivamente uno dei possibili modi della trasmissione e documentano l'enorme successo della sua affermazione nel contesto locale, nel quale penetra come un vero e proprio prestito culturale. Anche in questo caso, tuttavia, è certo che ampi tratti della sua personalità divina siano confluiti, nel culto, in quella di un dio nazionale, Suri (Colonna 1984-85). Il processo di sistematizzazione del pantheon etrusco, che dobbiamo supporre dopo e prima dell'ellenizzazione, deve essere stata operazione laboriosa e complessa, nonché abbastanza estesa nel tempo, come sembra attestare la natura e l'aspetto dei nomi divini. Se infatti esiste un nucleo di nomi di origine e formazione sicuramente locale (per limitarci ai maggiori, Tinia, Laran, Turan, Maris, Turms) ne esistono altri (ad es. Menerva, Uni e tutta la famiglia dei nomi in -ns, come Selvans, Nethuns, Fufluns, Cilens, Culsans, Sethlans, Klanins) chiaramente connessi con l'ambiente latino ed umbro (sia come imprestiti veri e propri che come formazioni secondarie), che fanno presupporre una fitta rete di relazioni, un alto livello di integrazione nei fatti religiosi tra le popolazioni dell'Italia centrale in età pre/protostorica. Esisteva dunque nell'Italia centrale prima dell'arrivo delle divinità greche non solo un pantheon ma una sorta di *koiné* religiosa. In questo contesto i popoli di lingua italica (Umbri, Latini, Falisci) hanno giocato un ruolo determinante (Rix 1981).

Tuttavia, a ben guardare, tale *koiné* è in realtà a senso unico: non esiste un nucleo importante di nomi divini di origine etrusca nei sistemi religiosi italici, talora ampiamente noti come quello umbro o quello latino. Il fenomeno ricorda ciò che avviene nel patrimonio dell'onomastica personale arcaica, dove importante è la presenza di nomi di origine italica, latina, falisca, ed anche greca. Anche in questo caso, infatti, il contrario non avviene: non c'è nessuna concentrazione significativa di nomi di origine etrusca negli altri contesti linguistici dell'Italia centrale. La spiegazione è formulata nei termini di una larga disponibilità della società etrusca a questo livello cronologico all'integrazione sociale di individui stranieri; ciò avviene in un luogo e in un momento particolare, quello della città in formazione, almeno a partire dalla metà dell'VIII sec. a.C. Qualcosa del genere può assumersi avvenuto nell'ambito religioso: la società divina, al pari di quella umana, è dunque aperta alla concessione del diritto di cittadinanza alle divinità straniere, integrate a tutti i livelli, anche i più alti, della gerarchia sacra. Il momento iniziale di questo fenomeno, che sembra inscindibile dal processo di formazione urbana di età tardovillanoviana, dovrà essere collocato nel tempo a prima dell'ultimo quarto dell'VIII sec. a.C., quando nell'Italia centrale diviene determinante l'impatto della cultura greca. È pertanto possibile distinguere due momenti nella (ri)strutturazione della cultura religiosa etrusca: una prima fase di profonda integrazione con le altre culture contermini, produttiva soprattutto nel corso dell'VIII sec. (ma attiva probabilmente anche in seguito), che dovette accompagnare (se non addirittura provocare) il processo di organizzazione generale del sacro nella direzione di una religione nazionale; il sistema dovette raggiungere ben presto un alto livello di autonomia, tale comunque da renderlo sostanzialmente impenetrabile alla prima ondata ellenizzante; un secondo momento, nel quale la conoscenza sempre più ampia del mito greco consentiva nuove aperture in regioni a quanto pare non particolarmente frequentate dalla cultura religiosa locale (e centroitalica). Tale momento andrà collocato nell'epoca dell'emergere anche archeologico delle prime immagini divine e dei primi santuari, che devono aver costituito l'ambiente più adeguato alla definizione dei rapporti tra le figure principali dei due sistemi a contatto. Il racconto erodoteo (I, 166) degli eventi successivi alla battaglia del Mar Sardo, con il sacrificio dei prigionieri focei, la conseguente pestilenza, l'ambasceria al santuario delfico e la celebrazione di cerimonie espiatorie, sembra documentare una situazione di tensione instauratasi tra forme indigene di mentalità religiosa, che riemergeranno più volte nella tradizione (cfr. *infra*) e concezione greca, che ha superato da tempo l'idea del sacrificio umano, riguardato anzi come un atto di empietà. L'episodio dà la misura degli aspetti anche conflittuali che il processo di ellenizzazione in corso del credo religioso, innervandosi probabilmente alle tensioni sociali tra *principes* e nuova realtà urbana, dovette assumere. (Torelli 1986). Con l'ellenizzazione delle figure divine si compie anche l'ellenizzazione delle forme e dei luoghi del culto, probabilmente sul modello dei santuari degli scali emporici, come Gravisca. Il momento cruciale di

questo processo si situa nell'Orientalizzante recente, nel momento in cui l'affacciarsi di nuovi protagonisti sociali dalla massa dei liberi porta al consolidamento delle strutture cittadine, con la tendenza ad appropriarsi della sfera del sacro, sottraendola all'appannaggio della vecchia aristocrazia, per farne elemento di coesione sociale; ne consegue la fondazione dei primi templi poliadici, come quello che sorge sull'acropoli di Veio poco dopo il 600 a.C. (Colonna 1986). Mentre nascono nell'Etruria meridionale i primi santuari con strutture architettoniche monumentali, in quella settentrionale rimangono più a lungo forme di devozione tradizionale, legate a luoghi e santuari per così dire naturali (collegati spesso con grotte e sorgenti).

In ogni caso, la documentazione più antica sui nomi degli dei, che non risale oltre la seconda metà del VII sec. a.C., non mostra traccia dell'influenza degli dei greci. Iscrizioni vascolari ci conservano il nome di una divinità infera Vanth (su un aryballos da Marsiliana d'Albegna) e per due volte il nome di Turan (aryballos di provenienza sconosciuta; piede di tazza da Narce), la grande dea che presiede alla sfera erotica e generatrice. Nell'iscrizione di Narce, un componimento probabilmente di carattere conviviale e beneaugurante, le si associano Achavisur e Ithavusva, due dee della sua cerchia, note nella tradizione degli specchi incisi di età successiva.

Struttura del pantheon *di età classica*

Se l'effetto principale dell'ellenizzazione si coglie nella creazione di un'immagine antropomorfa del dio etrusco, il processo di adeguamento e sovrapposizione del suo carattere e delle sue funzioni a quelli del dio greco considerato corrispondente si rivela spesso largamente incompleta. Ne consegue che Tinia è identificato con Zeus, in quanto signore degli dei, padrone del fulmine e padre di Athena/Menerva; ma i contorni della sua personalità divina appaiono assai più complessi: non solo infatti la tradizione iconografica lo presenta talora barbato e di aspetto «paterno», talora invece giovanile e imberbe, ma senza confronto in Grecia è l'importanza della sua dimensione infera, attestata specialmente nell'Etruria interna dagli altari con il suo nome forniti di foro verticale, caratteristici per le offerte agli dei sotterranei, o dell'attributo di Calusna (con il quale compare in un santuario di Orvieto) che ne fa un Tinia con i caratteri del dio funerario Calus (Roncalli 1985).

Se l'operazione di normalizzazione in senso ellenizzante delle personalità divine del pantheon locale ha proceduto rapidamente in modo che già in età arcaica Tinia ha assunto l'aspetto ed è divenuto titolare del racconto mitico del greco Zeus, e Uni di Hera, Menerva di Athena, Nethuns di Poseidon, Turms di Hermes, Laran di Ares, Sethlans di Hephaistos, Fufluns di Dionysos, Turan di Aphrodite, Vei di Demetra, Usil di Helios e Thesan di Eos, tuttavia molte sono le personalità cui viene dato aspetto antropomorfo soltanto nel IV sec. a.C., per di

più senza che un preciso riscontro con una divinità greca sia proponibile: Maris ad es. rimane divinità oscura, dato che è ormai caduto il tradizionale confronto con il lat. Mars; sembra invece trattarsi di una divinità il cui aspetto giovanile e la cui caratterizzazione tramite altri nomi divini (per cui si parla di un Maris di Turan, un Maris di Hercle, un Maris della luna, ecc.) fanno pensare a entità multiformi come i Lares romani. Di molte altre figure divine non conosciamo neppure l'aspetto (ad es. Lethams, Cel, Tluscu).

Famiglie divine

Probabile riflesso della struttura sociale vigente all'epoca della prima organizzazione del pantheon, quella dell'incipiente sistema gentilizio basato sulla clientela, sono i raggruppamenti di entità soprannaturali raccolte intorno a divinità maggiori, delle quali costituiscono quasi la famiglia divina. Il caso più eloquente è costituito ancora una volta dalla cerchia di Turan, motivo, come è ovvio, prediletto nella decorazione degli specchi fin dall'età tardo-arcaica e perciò largamente documentato: la folta schiera di personaggi, spesso caratterizzati come divinità di una sola funzione e di un solo istante — alcune delle quali caratterizzate da un nome terminante in -th, un suffisso di funzione che le rende simili alle divinità degli *Indigitamenta* romani (Pallottino) — consente di ricostruire un vero e proprio ciclo divino che presiede alla seduzione, alla nascita e alla prima infanzia. Turan è presente alle scene di toeletta che preparano alla seduzione, con la sua cerchia di *ornatrices* (ad es. Snenath) e di trabanti, tra le quali si segnala Achvizr, cui sembra attribuita una funzione simile a quella disimpegnata da Eros (Pfiffig 1975), ma anche alle scene di nascita divina (di Fufluns, di Menerva, di Maris) cui partecipano attivamente le Ethausva, forma recente dell'arcaico Ithavusva (un plurale collettivo), corrispondenti alle Eileithuiai greche (Rix 1984): doveva trattarsi di un gruppo di tre divinità, dato che a Thalna e a Thanr, direttamente impegnate nelle operazioni del parto, si associa anche Alpan (Alpanu, Alpnu), le cui caratteristiche richiamano la latina Carmentis, protettrice delle partorienti e dotata di poteri profetici (Maggiani 1987).

Un'altra figura assiste a queste scene, Leinth, figura ambigua che compare come personaggio maschile nudo nello specchio con la nascita dei tre Maris (Gerhard, tav. CLXVI), come figura femminile ammantata in quello del ritorno di Eracle dagli Inferi (Gerhard, tav. CXLI); se la connessione tradizionale con la voce verbale *leine*, interpretata con il senso di morire, è esatta, si tratterebbe forse della personificazione del mondo dell'Aldilà al quale i fanciulli, nascendo, sfuggono. Anche Menerva si associa frequentemente a questi consessi divini, probabilmente nella sua funzione di dea che presiede alle iniziazioni dei fanciulli, ben nota dopo le recenti scoperte di Lavinio (Torelli 1984).

Distribuzione degli dei nel cosmo

L'elaborazione teologica, iniziata certamente in età protostorica, approdò nella messa a punto di un pantheon, all'interno del quale le entità divine vennero assumendo ben presto i caratteri degli dei greci; ma nel suo complesso ciò che rimane della dottrina almeno nella sua elaborazione più recente fa intuire una struttura completamente diversa da quella greca. Alla concezione di un Olimpo dove sono raccolte tutte le divinità superiori, cui corrisponde un mondo infero ed eventualmente uno spazio intermedio in cui agiscono Semidei, *Semones*, e la nutrita schiera della *plebs deorum*, sembra opporsi l'idea di un cosmo ordinato e precisamente suddiviso in regioni, entro le quali si muovono ed agiscono ben definite entità divine; un cosmo immaginato a più livelli, perfettamente orientato e organizzato in modo tale che gli dei abitino sedi progressivamente decrescenti a mano a mano che ci si allontana dal Nord, considerato come luogo sommo dell'universo. Nel nucleo più profondo di questo cosmo suddiviso trovano posto le divinità misteriose, quei *Penates Deorum* che in quattro gruppi abitavano i penetrali del cielo, e che riuscivano incomprensibili al cristiano Arnobio che ce ne ha conservato il ricordo.

Secondo il modello teorico, ricostruibile sulla base di un monumento etrusco (fegato di Piacenza) della fine del II o del I sec. a.C., di un lungo passo di Plinio il Vecchio e di un testo miscellaneo della tarda antichità (Marziano Capella), le sedici regioni nelle quali lo spazio risulta distribuito sono raggruppate in quattro settori: quello che va da nord ad est, della *summa felicitas* (Plinio), è occupato dalle massime divinità, Tinia e Uni, oltre che da altre meno perspicue, Thufltha, Ne(thuns?), Cilens, Mae; quello che va dall'est al sud, occupato dalle *regiones minus prosperae*, vede tra i suoi abitatori Neth(uns) e la divinità solare Cath(a), oltre ai misteriosi Tecvm (importante divinità maschile, cui sono dedicati bronzi votivi nell'Etruria settentrionale) e Lus(a). Al di là del discrimine cruciale rappresentato dal punto sud, tra questo e l'ovest sono dislocate divinità del mondo ctonio, come Fufluns, Selvans e gli ignoti Lethams e Tluscu, mentre nell'ultimo settore tra ovest e nord, quello delle *regiones maxime dirae*, abitano divinità dai contorni oscuri, in primo luogo Cel (la Terra), poi forse Culsu e Alpan; seguono Vetis (probabile trasposizione del latino Vedius, una sorta di Giove infero) e la misteriosa Cilens (Maggiani 1984). Non tutti i nomi delle divinità conosciute trovano posto nelle caselle di questo cosmo diviso e orientato. Non conosciamo le ragioni dell'assenza di teonimi importanti, come quello di Turan, di Menerva, di Laran, di Aplu/Suri. Bisognerà pensare ad uno schema teorico messo a punto soprattutto per scopi di divinazione e in specie — come esplicitamente affermano le fonti — per la tecnica della *fulguratura*.

Semeiotica religiosa

«Poiché tutto riferiscono al dio, gli Etruschi ritengono non che le cose abbiano un senso in quanto avvengono, ma che avvengano per portare un significato». Questo giudizio assai noto di Seneca (*N.Q.* II, 32,2) illustra bene l'atteggiamento dell'uomo etrusco nei confronti del mondo: un mondo puntualmente e per ogni dove segnato da cratofanie e ierofanie, che debbono essere accuratamente investigate, classificate, interpretate (ed espiate). Al riguardo eloquente appare la tradizione confluita in Censorino (*De die nat.* 14,6), che assegna all'uomo una durata massima del ciclo vitale di dodici ebdomadi di anni e dove si sottolinea come, al di là dell'ottantaquattresimo anno, non sia consentito sopravvivere; infatti allora «l'uomo esce dalla propria testa, e gli dei non gli inviano più prodigi (*neque his fieri prodigia*)»; nella prospettiva etrusca, cessare di essere (potenziale) destinatario di prodigi equivale ad essere escluso dall'ordine dell'universo. Si tratta di un immenso sistema di segni divini quello nel quale l'uomo si muove; la *pax deorum* sarà assicurata soltanto dalla retta interpretazione della volontà divina espressa nei fenomeni naturali, nel comportamento degli animali e delle cose, nei *prodigia* e nei *portenta*. Nasce perciò l'esigenza di una semeiotica religiosa, della messa a punto di una casistica dei prodigi e delle loro spiegazioni. La tradizione antiquaria romana sapeva di questi cataloghi, *ostentaria*, elenchi di *monstra*, di prodigi spiegati, indici di uccelli ominali, repertori di piante di buono o cattivo augurio, che facevano parte della raccolta nota con il nome di *Libri Rituales*. L'interpretazione del messaggio divino, sia esso contenuto in un fulmine, nelle viscere di una vittima sacrificale, nel volo di un uccello o in altro *ostentum* o *monstrum*, è operazione fondamentale e preliminare alla sua spiegazione, costituisce la preoccupazione maggiore del sacerdote etrusco e la sua maggiore competenza.

Tecniche divinatorie maggiori. Libri haruspicini e fulgurales

La classica divisione operata da Cicerone nella letteratura religiosa degli Etruschi prevede come è noto una tripartizione in *Libri haruspicini, fulgurales* e *rituales*; a differenza di quest'ultima raccolta, che dedica soltanto una parte del suo contenuto al sapere divinatorio negli *ostentaria* già menzionati, le prime due trattano «monograficamente» delle tecniche di comunicazione con la divinità tramite la divinazione (Briquel 1990) per le quali gli Etruschi erano particolarmente celebrati: la lettura delle viscere delle vittime «*consultatoriae*» e l'interpretazione dei fulmini. È a proposito di queste opere che si è potuto parlare di una religione rivelata, di una religione del libro; una rivelazione di cui sarebbero stati autori due esseri soprannaturali, rispettivamente Tagete e la Ninfa Vegoia. Tagete, singolare fanciullo dalla straordinaria e senile saggezza, prole divina perché figlio di Genius e nipote di Jupiter, *exaratus* da un contadino nell'Agro di Tarquinia, avrebbe chiamato a raccolta i *principes* d'Etruria a trascrivere i fondamenti della dottrina.

Sfortunatamente nulla ci è giunto di questi testi, anche se qualche informazione sui modi e sulla tecnica divinatoria si ricava dai monumenti archeologici, dalle rappresentazioni di aruspici intenti all'esame delle viscere e dallo stesso modellino bronzeo di un fegato di pecora, rinvenuto a Piacenza, le cui superfici sono minutamente suddivise in cellette all'interno delle quali sono iscritti i teonimi.

È noto che l'esame del fegato comportava precise norme di manipolazione e orientamento, che consentivano al ministrante e all'organo ominale di porsi in piena sintonia con l'ordine del mondo (Van der Meer 1979). Sull'organo divinatorio il messaggio divino si imprime in maniera indelebile; compito dell'aruspice è esclusivamente quello della sua lettura e della sua decodificazione; nell'atto divinatorio egli è «*fati minister*» (Sen., *N.Q.* 2,38,4). Il segno divino è, per così dire, spersonalizzato; di esso ci si può impadronire, impadronendosi del supporto sul quale è impresso. Si conoscono almeno due episodi nei quali la cattura di viscere sacrificali da parte di guerrieri che irrompono là dove si svolge un sacrificio comporta anche l'appropriazione dell'*omen* in quelle contenuto: il primo è riferito al tempo della presa di Veio, agli inizi del IV sec. a.C. (Liv. 5,21,8), l'altro all'assedio di Perugia, alla metà del I sec. a.C. (Suet. *Aug.* 96). In questa peculiarità è da riconoscere la traccia di una concezione magica delle viscere ominali (Thulin 1909). La tradizione letteraria (Plin. *N.H.* XI, 195) ci ha conservato un solo episodio nel quale un nome divino è collegato a una precisa parte del fegato, il responso degli aruspici offerto ad Augusto alla vigilia di Azio: il riconoscimento nel fegato di una vittima di una vescichetta biliare di colore dorato fu interpretato come segno favorevole, in quanto questa parte dell'organo era assegnata a Nettuno e al potere dell'acqua. Notizia puntualmente confermata dal fegato di Piacenza, dove il nome Neth(uns) è iscritto appunto sulla vescica fellea. Ai *libri fulgurales* gli antichi attribuivano una ispiratrice divina, la ninfa Vegoia, puntuale trascrizione dell'etrusca Lasa Vecuvia, nota epigraficamente. In questo caso, frammenti dell'opera sono stati conservati da Seneca e altri autori, che attingono ad una fonte particolarmente competente, il volterrano Aulo Cecina. Dell'opera si conservano gli estremi di una puntigliosa e raffinata classificazione dei tipi di fulmini, ordinati secondo la provenienza, la direzione e gli effetti provocati, a loro volta classificati a seconda della durata e del destinatario (si parla ad es. di *fulgura regalia*, riferiti al re e al suo regno). I responsi degli aruspici fulguratori registrati negli annali di Roma risultano però formulati in generale con disarmante rozzezza; esemplare è il responso dell'aruspice di Silla che, richiesto di intervenire sulla morte per folgore di un soldato durante l'assedio del Pireo, affermò, dopo grande dispendio di energia e di tecnica (*diuturno labore*), che il prodigio andava considerato come favorevole, perché «la testa del soldato era rivolta verso la città nemica, significando ciò per i Romani lo sfondamento delle difese avversarie e la vittoria» (Jul. Obs., 56).

Tecniche divinatorie minori.
Auspicium. *Interpretazione di* prodigia *e* portenta. Sortilegium

L'osservazione del volo degli uccelli rientrava certo tra le tecniche praticate dagli Etruschi, come attesta esplicitamente la tradizione romana relativa all'arrivo a Roma del primo Tarquinio e all'*omen* dell'aquila (Liv. I, 34,8). Vi sono indizi che la tecnica dovette assumere in Etruria, come in Roma, l'aspetto di una forma coatta di consultazione: il picchio (uccello sacro a Marte), trattenuto mediante una cordicella da un giovinetto nella Tomba François di Vulci, richiama, pur nella differente tipologia, la tecnica di consultazione praticata dai generali romani sul campo con i loro *pullarii* (Maggiani 1984).

Le non numerose spiegazioni di prodigi riferite dalla tradizione letteraria latina sono tutte estremamente parche di informazioni sulla tecnica di indagine, evidentemente segreta come ogni competenza professionale; di particolare interesse risulta perciò l'accurata descrizione che Plinio (*N.H.* 28,15) e Dionigi di Alicarnasso (IV, 59-61) hanno conservato delle procedure messe in atto da un celebre indovino etrusco, Olenus Calenus, per l'interpretazione di un prodigio (il rinvenimento di una testa umana nel far le fondamenta del tempio di Giove durante il regno di Tarquinio Prisco): dal contesto si ricava che l'interprete traccia a terra una mappa divinatoria, verosimilmente un cerchio traversato da due diametri orientati sui punti cardinali. La puntualità del confronto tra questo procedimento e la divisione dello spazio in regioni, teorizzata dalla cultura divinatoria etrusca (ma conosciuta anche in Roma), è notevole e merita di essere sottolineata. Un posto, meno decisivo ma importante tra le tecniche divinatorie, hanno certo avuto quelle basate sulle *sortes*, come attestano verghette e dischi di metallo con iscritti i nomi di Suri (l'Apollo etrusco) da Viterbo e Arezzo, e Artemide da Tarquinia. Il riferimento ad Apollo come divinità cleromantica è confermato dal recente riconoscimento di una *sors* litica con iscrizione che menziona Apollo Pizio (Aplu Pute) anch'essa rinvenuta ad Arezzo (Maggiani 1986).

Il sacrificio

Corollario della conoscenza della volontà divina è l'espiazione del segno. Il sacrificio ne rappresenta la forma più immediata e diretta; nella fatale perdita del contesto religioso, la profonda oscurità che ancora avvolge i frammenti di rituali pervenutici non consente di conoscere che in modo del tutto approssimativo tecniche e tipologie del sacrificio etrusco. Ciò che emerge dalla documentazione archeologica parla per una larga ellenizzazione delle sue forme esteriori: il rinvenimento di spiedi già in tombe aristocratiche di età orientalizzante (a Pontecagnano) rivela la funzione centrale del *princeps* in quest'epoca nella celebrazione del sacrificio e nella spartizione della carne, e dunque il suo ruolo di mediatore tra collettività sacrificante e divinità (Torelli 1986). In età classica, attore del sacrificio

è esclusivamente l'aruspice: una moneta della serie dell'*aes grave* e alcuni bronzetti da un santuario del senese associano l'immagine dell'aruspice a quella di strumenti del sacrificio cruento, sacena e secespita (Körte 1917). Come nel resto del mondo antico, specifiche vittime erano destinate a specifiche divinità. Bronzetti raffiguranti canidi con iscrizioni di dedica documentano il sacrificio di tale animale a dei inferi come Calus; ma i reperti faunistici di Gravisca ci informano che la medesima vittima era offerta anche a Turan (Torelli 1986). Incerti sono peraltro i destinatari delle offerte di pecore, capridi e bovidi che compaiono in gran numero nella tradizione iconografica.

Uno spazio particolare era riservato, a quanto è dato ricavare dalla tradizione iconografica e letteraria, al sacrificio umano: le informazioni sull'uccisione di prigionieri di guerra abbondano, dal massacro dei focei a Cerveteri alla metà del VI sec. a.C., al sacrificio (ad Apollo!) di Teodoto, il più forte dei Liparesi nel corso di un episodio che si tende a collocare in età tardo-arcaica, a quello dei Romani nel foro di Tarquinia nel 356 a.C. Sul piano figurativo il riflesso di questi rituali crudeli si riconosce nella diffusione che ebbero nella decorazione di monumenti funerari del IV sec. a.C. la scena del sacrificio dei prigionieri troiani e la scena di barbari lapidati (Torelli 1981).

Rituali e calendari sacri

La divisione minuziosa del tempo porta come corollario l'esistenza di calendari sacri, nei quali venivano elencati le offerte e i sacrifici, le divinità in onore delle quali compierli e tutte le condizioni che il rituale esigeva.

Come è stato recentemente sottolineato, la descrizione di rituali occupa un posto rilevantissimo nella documentazione letteraria etrusca, annoverando tre testi di eccezionale lunghezza (*Liber Linteus* di Zagabria, tegola di Capua, piombo di Magliano). Ciò documenta l'importanza del rito, ma anche della descrizione del rito, della sua formulazione scritta. La puntualità del linguaggio rituale è, ad es., evidenziata da quelle parti che nei testi appaiono abbastanza perspicue e dove si precisano data, divinità, specie della cerimonia, specie dell'azione da eseguire (*Liber linteus*), ovvero luogo, giorno e mese, divinità, tipo dell'azione, modo di eseguirla (tegola di Capua) (Rix 1985).

Se i dettagli della complessa liturgia descritta nel *Liber Linteus* in gran parte ci sfuggono, chiara è però la struttura del rituale e delle invocazioni con le quali il sacerdote ministrante si rivolge al dio che viene apostrofato in maniera diretta, ad es. (TLE^2 $\mathrm{I}^{\mathrm{IX}7}$): flere nethunsul = O nume di Nettuno..., dove *flere* è un vocativo (Rix 1984).

Il lessico del sacro

L'insieme della liturgia era designato in etrusco con la parola *aisna*, formata sul nome della divinità (*ais*), che indica probabilmente il «(servizio) divino» (Pallottino 1937). Studi recenti (Colonna 1980; Colonna 1983) hanno consentito di attribuire alla sfera semantica del sacro due termini etruschi, *cver/cvera* e *aisie/esie*. Se i due vocaboli, come sembra ragionevole supporre, individuano due diverse categorie del sacro, è opportuno confrontarle con la classificazione delle forme della sacralità messa a punto a Roma da Elio Gallo, che distingueva tra le *res sacrae*, quelle che «diis superis consecratae sunt» (allora forse in etrusco *cvera*) e le *res religiosae*, «quae diis manibus relictae sunt» (in etrusco *aisie*) (Dumézil 1966). In questo senso può essere utile il riferimento a un terzo termine etrusco, per il quale si propone in genere una pertinenza alla medesima area di significato, *sacni* (Pallottino, 1937). La classificazione romana del sacro lascerebbe disponibile per questo terzo vocabolo il significato *sanctus*, nel senso specificato da Gaio: «sanctae quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini iuris sunt». A rendere possibile la proposta può giungere opportuna l'osservazione che il lemma compare nel *Liber* spesso in connessione con termini riferiti a entità topografico-amministrative (*cilth*, *spura*, *methlum*, forse rispettivamente *arx*, *civitas*, *urbs*).

Sincretismo religioso. Il culto di Uni/Astarte.
Elementi orfico-pitagorici. Il culto di Fufluns Pachie/Dionysos Bakchios

La struttura sommariamente descritta nelle pagine che precedono rimase sempre permeabile all'influenza delle dottrine straniere, non solo elleniche. Segno evidente di processi sincretistici in atto alla fine del VI sec. a.C., le lamine auree di Pyrgi contengono dediche in etrusco e fenicio ad una dea chiamata in etrusco Uni (e già identificata con la greca Hera) e in fenicio Astarte; il culto della divinità nel santuario dell'epineion di Cerveteri era forse esercitato, almeno all'inizio, da sacerdotesse straniere, provenienti dalla punica Erice (Colonna 1984-5).

Più larga diffusione sembrano però aver avuto dottrine, di matrice greca o italiota, legate a credenze di tipo misterico o connotate in senso eminentemente salvifico. Se si conservano tracce esigue e problematiche della ricezione (probabilmente soltanto in ambiente aristocratico) dell'insegnamento orfico e pitagorico (significativo appare il riferimento ad allievi etruschi del filosofo contenuto in Plutarco (*Q. Conv.* 727), ampiamente documentato è il successo che arrise al Dionisismo.

Il culto di Fufluns/Dioniso, probabilmente vecchio dio indigeno legato alla vegetazione e alla natura, assunse nel corso del V sec. un nuovo aspetto, maggiormente caratterizzato in senso orgiastico e con una specifica polarizzazione sul vino, documentato da iscrizioni che lo qualificano con l'epiteto Pachie — dal gr. βάκχιος, ben attestato tra l'altro nelle *Baccanti* di Euripide, piuttosto che dal

βακχείος (Cristofani-Martelli 1978); la provenienza delle testimonianze più antiche indica in Vulci il centro di elaborazione e di propagazione di questo culto destinato a grande successo in Etruria, che più tardi, in età ellenistica, appare associato a quello di una divinità solare, Catha, in titoli sacerdotali di Tarquinia.

Se infine si riconoscono tracce dell'influenza esercitata in età ellenistica sulla disciplina etrusca dal dilagante successo delle dottrine astrologiche (Maggiani 1982), è in età romana che i tentativi di sfruttare l'arcaica complessità della classificazione del sacro messa a punto nei testi etruschi porta alla creazione di impossibili innesti con dottrine straniere; ne sono documento, da una parte, l'esperimento che il filosofo stoico Attalo aveva tentato, ibridando dottrina etrusca del fulmine e scienza meteorologica greca (ricordato da Sen., *N.Q.* II, 50,1) e indice, dall'altra, il singolare connubio tra teorie cosmologiche e millenaristiche, concezioni dell'inconoscibilità divina degli Etruschi e aspetti dell'ebraismo e del mazdeismo, contenuto in una o più opere circolanti in età imperiale sotto il nome di Tagete: frammenti di questa(e) opera(e) sono conservati dalla Suda (s.v. *Tyrrhenia*), che riferisce ad un autore etrusco una singolare cosmogenesi avvenuta in sei chiliadi di anni, con una cadenza e dettagli puntualmente correlabili con la narrazione del *Genesi* biblico, e da Lattanzio Placido (Schol. ad Luc. *Theb.* IV, 515) che attribuisce alla ninfa Vegoia una predicazione sulla inconoscibilità e potenza del nome divino, una dottrina che trova anch'essa puntuali confronti nel corpus dottrinale ebraico (Bidez-Cumont 1938).

Concludendo questa breve e incompleta sintesi, si può affermare che nella storia etrusca, più che altrove, il sacro si è proposto più volte come decisivo elemento di coesione sociale e politica: a livello del Nomen, ciò è divenuto particolarmente evidente quando, nel V sec. a.C., la lega dei duodecim populi si è riconosciuta nel santuario federale del Fanum Voltumnae a Volsinii; non a caso il capo della federazione, eletto dai *principes* delle diverse *poleis*, è definito, dalle fonti latine, *sacerdos* (Liv. V, I,5).

BIBLIOGRAFIA

Per una sintesi sulla religione etrusca: A.J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz 1975 (Pfiffig 1975).

Più di recente: A. Maggiani-E. Simon, *Il pensiero scientifico e religioso*, in *Etruschi. Una nuova immagine* (M. Cristofani ed.), Firenze 1984, p. 136ss. (Maggiani-Simon 1984); M. Torelli, *La religione*, in *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano 1986, p. 155ss. (Torelli 1986), entrambe con ampia bibliografia precedente. Sui problemi della Disciplina etrusca: A. Bouché Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1882; C. Thulin, *Die etruskische Disziplin*, Göteborg 1909 (Thulin 1909); più di recente, si vedano i numerosi contributi raccolti negli atti degli incontri di studio su *La divination dans le monde étrusco-italique*, in «Caesarodunum», Suppl. 52 (1983), 54 (1986), 56 (1986).

Lavori citati nel testo:

Bidez-Cumont 1938

J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'aprés la tradition grecque*, Paris.

Briquel 1986

D. Briquel, *Art augural et «Etrusca disciplina»: le débat sur l'origine de l'augurat romain*, in «Caesarodunum», Suppl. 56.

Briquel 1989

D. Briquel, *«Gens ante alias dedita religionibus»: les Etrusques et le sacré*, in «Bulletin de l'association G. Budé», 3, p. 247ss.

Camporeale 1976

G. Camporeale, in *L'etrusco arcaico*, Firenze.

Colonna 1980

G. Colonna, *Note di lessico etrusco*, in «Studi Etruschi», 48, p. 164ss.

Colonna 1983

G. Colonna, *Note di mitologia e di lessico etrusco*, in «Studi Etruschi», 51, p. 143ss.

Colonna-Von Hase 1986

G. Colonna-F.W. Von Hase, *Alle origini della statuaria etrusca*, in «Studi Etruschi», 52, p. 13ss.

Colonna 1984-5

G. Colonna, *Novità sui culti di Pyrgi*, in «Rendiconti Pont. Acc.», 57, p. 57ss.

Cristofani 1978

M. Cristofani, *L'arte degli etruschi*, Torino.

Cristofani 1985

M. Cristofani, *Voltumma: Vertumnus*, in «Annali Fondazione Faina», 2, p. 75ss.

Dumézil 1966

G. Dumézil, *La réligion romaine archaique*, Paris.

Durkheim 1902

E. Durkheim, *Su alcune forme primitive di classificazione*, ristampato in E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Torino, p. 17ss.

Gerhard

E. Gerhard e As., *Etruskische Spiegel*, Berlin 1840-97.

Koerte 1917

G. Koerte, *Figuren aus einem unbekannten etruskischen Heiligtum*, in «Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen», Phil. - Hist. Kl. 17, p. 2ss.

Krauskopf 1987

I. Krauskopf, *Todesdämonen und Totengötter in vorhellenistischem Etrurien*, Firenze.

Maggiani 1982

A. Maggiani, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, in «Studi Etruschi», 50, p. 53ss.

Maggiani 1986

A. Maggiani, *La divination oraculaire en Étrurie*, in «Caesarodunum», Suppl. 56.

Martelli-Cristofani 1978

A. Martelli-M. Cristofani, *Fufluns pachies*, in «Studi Etruschi», 46, p. 119ss.

Martelli 1987

M. Martelli (ed.), *La ceramica degli Etruschi*, Novara.

Pallottino 1937

M. Pallottino, *Il contenuto del testo della mummia di Zagabria*, in «Studi Etruschi», 11, p. 203ss.

Rix 1981

H. Rix, *Rapporti onomastici fra il panteon etrusco e quello umbro*, in *Etruschi e Roma*, Roma, p. 104ss.

Rix 1984

H. Rix, *La scrittura e la lingua*, in *Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze, p. 210ss.

Rix 1985

H. Rix, *Descrizioni di rituali in etrusco e in italico*, in *L'etrusco e le lingue dell'Italia antica*, Pisa, p. 21ss.

Roncalli 1981

F. Roncalli, *Die Tracht der Haruspex*, in *Die Aufnahme fremder Kultureinfluesse in Etrurien* ecc., Mannheim, p. 124ss.

Roncalli 1985
F. Roncalli, *I santuari dei duodecim populi e i santuari orvietani*, in «Annali Fondazione Faina», 2, p. 55ss.
Sordi 1972
M. Sordi, *L'idea di crisi e rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, in «ANRW» I, 2, p. 781ss.
Torelli 1977
M. Torelli, in «Studi storici» 4, p. 45ss.
Torelli 1981
M. Torelli, *Delitto religioso: qualche indizio sulla situazione in Etruria*, in *Le delit religieux dans la cité antique*, Roma.
Torelli 1984
M. Torelli, *Lavinio e Roma*, Roma.
Simon 1973
E. Simon, *Die Tomba dei tori und der etruskische Apollonkult*, in «JDAI», 88, p. 28ss.
Van Gennep 1909
A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris.
Van der Meer 1979
L.B. Van der Meer, *Iecur placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex*, in «BABesch», 54, p. 49ss.

Parte quarta
IL MONDO GRECO

INTRODUZIONE GENERALE

di
André Motte

Il capitolo di B.C. Dietrich dedicato alla religione cretese e micenea mette in evidenza, sia pure di sfuggita, numerosi elementi caratteristici che ritroveremo molto più tardi in Grecia: luoghi di culto, nomi di parecchie divinità che formeranno il *pantheon* tradizionale, vari epiteti divini, nonché i simboli della fertilità e della rinascita; rituali di danza e di processione, alcuni schemi mitici come quello della coppia formata da madre e figlia o madre e figlio, e così via. Senza dubbio queste remote origini hanno fornito un buon numero di elementi costitutivi della religione greca, quale essa ci appare con la sua propria fisionomia nelle epoche arcaica e classica (VII-IV secolo). Valutare l'importanza di questa continuità[1] è tuttavia un'impresa delicata: per quanto riguarda la stessa epoca cretese-micenea, infatti, siamo spesso costretti a semplici congetture per poter stabilire il significato delle diverse usanze religiose attestate o per cogliere la mentalità che guida tali usanze nel loro complesso. I testi in lineare B sono a questo proposito di scarso aiuto, trattandosi essenzialmente di documenti di natura economica. In quanto all'epica omerica, se è vero che essa ci trasmette ancora reminiscenze del passato miceneo, la sua testimonianza rientra tuttavia in un contesto leggendario deformante ed è per di più posteriore di oltre quattro secoli al crollo della civiltà dei palazzi, quattro secoli che hanno visto importanti mutamenti, ma che purtroppo hanno lasciato ben poche tracce.

Per tradizione si fa quindi coincidere la storia della religione greca con l'apparizione della *polis* e del nuovo quadro politico e sociale che la caratterizza. La vita religiosa vi è strettamente collegata, con i suoi culti domestici e civici, i suoi miti

[1] Anche B.C. Dietrich è uno specialista in materia: cfr. in particolare *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1974; e *Tradition in Greek Religion*, Berlin 1986.

eroici ai quali si richiama ogni comunità, ma anche col suo antico filone di misticismo, ravvivato periodicamente da culti importati dall'Oriente e che la *polis* si sforza di incanalare.

La documentazione, letteraria e archeologica, che ci consente di conoscere la religione greca durante questi quattro secoli di formazione e di sviluppo è di abbondanza eccezionale per un'epoca così remota. D'altra parte, trattandosi di testimonianze provenienti dagli scavi, la fonte è ben lungi dall'essere esaurita, avendosi ogni anno una messe di nuove informazioni[2]. Inoltre, il primo contatto con le fonti lascia un'impressione di grande diversità, dovuta al frazionamento geografico e politico del paese. Alla profusione di divinità e di eroi dotati di innumerevoli epiclesi che contribuiscono a distinguerli, corrisponde un pullulare di santuari, urbani e rurali, una molteplicità di culti e di rituali locali, un proliferare di miti strettamente associati alla vita delle *poleis* e che si rinnovano continuamente a seconda della loro storia. Al tempo stesso si scopre una religione che impregna profondamente ogni aspetto della vita e del pensiero degli antichi Greci, in modo tale che la distinzione per noi familiare fra sacro e profano non è in questo caso assolutamente applicabile. Non è quindi facile dare fedelmente conto di tale distinzione e caratterizzarla in poche pagine, specialmente da un punto di vista antropologico.

Questa religione, comunque, non si presenta come un mosaico di credenze eterogenee e di pratiche disparate impossibili da collegare tra loro. Un pensiero di tipo simbolico, in parte ereditato e in parte rimodellato dai nuovi costumi sociali, ha infatti contribuito a unificare un insieme tanto complesso[3]. Mentre si sviluppa la nozione di cittadinanza, progredisce contemporaneamente il culto di divinità poliadi, protettrici accreditate delle città. Comunità politica e comunità religiosa tendono a coincidere, lasciando tuttavia sussistere nel proprio seno associazioni private e correnti marginali. Secondo una rappresentazione geometrica dello spazio, il territorio si suddivide in vari demi rurali e in un centro urbano, fortemente strutturato attorno a un'acropoli e a un'agorà, che ospita il «focolare comune»

[2] La nuova rivista «Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion antique» (Liège 1988ss.) pubblica in ogni fascicolo una cronaca degli scavi, in particolare riferendo le scoperte che interessano la religione, e una rubrica bibliografica che segnala le nuove pubblicazioni. Segnaliamo inoltre la costituzione, a Liegi, di una banca di dati bibliografici, denominata «Mentor», che raccoglie informazioni critiche relative alla religione greca. Tale banca dati è consultabile per ora per le pubblicazioni comparse fra il 1945 e il 1985 («Programme Mentor», Université de Liège, 32, place du 20 Août, B-4000 Liège).

[3] Gli studi di ispirazione strutturalistica hanno largamente contribuito, da una trentina d'anni, a mettere in evidenza questa organizzazione intellettuale. Fra i recenti contributi di carattere generale, citiamo: J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990 (versione francese del contributo a M. Eliade, cur., *The Encyclopedia of Religion*, New York-London 1987, VI, pp. 99-118); e L. Bruit-Zaidman e P. Schmitt-Pantel, *La religion grecque*, Paris 1989 (una presentazione generale assai documentata e illustrata da testi).

(*bestia*) della *polis*. Tutto ciò che di essenziale i villaggi e le campagne annoveravano in fatto di divinità, di culti e di feste, si ritrova inserito, alla fine di una lenta evoluzione, in un calendario liturgico comune.

Nonostante le caratteristiche che, anche nella sfera religiosa, differenziano le diverse città e che in genere le città stesse si preoccupano di esaltare, non è difficile cogliere un filone etnico comune: esso si rivela in certi modi comuni di percepire il sacro nelle realtà della natura, nei fenomeni fisici e nelle manifestazioni della vita sociale e politica, di entrare in relazione col divino mediante le stesse parole e gli stessi gesti, di cercare inoltre di esprimerlo attraverso opere d'arte, miti, oppure attraverso un linguaggio astratto. Santuari come quelli di Delfi e di Olimpia, d'altra parte, conobbero assai presto una notorietà realmente panellenica.

Per dare un'idea di una materia così sfaccettata, sono stati chiamati a collaborare a questo volume tre diversi autori, che si sono suddivisi i compiti secondo le rispettive specializzazioni. Ileana Chirassi Colombo commenta il tentativo mitologico, compiuto da Esiodo agli albori dell'epoca arcaica, di organizzare le rappresentazioni religiose in un'ampia visione genealogica. Consacrando la sovranità di Zeus fra le potenze divine e cosmiche, tale mito si appella alla sua giustizia per reggere il travagliato destino sociale degli uomini e per assicurare la loro felicità. Le concezioni della religione civica — continua la Chirassi Colombo — si riconoscono nel rituale olimpico del sacrificio, mentre alcune altre correnti di pensiero valutano in maniera differente i rapporti fra l'uomo e le divinità.

Ispirandosi ad una distinzione di Aristotele a proposito dell'origine della nozione del divino, il nostro articolo esaminerà due altri importanti campi dell'esperienza religiosa dei Greci: quello della natura, percepita come un focolaio di vita, e quello dei fenomeni spesso ambigui che toccano l'uomo nel profondo dell'animo e che sono all'origine della convinzione che una parte dell'uomo possegga qualcosa di divino. Nel corso della trattazione, si accennerà alle diverse soluzioni proposte dai filosofi per razionalizzare questi dati dell'esperienza.

Era anche opportuno riservare uno spazio particolare ai culti misterici che, in margine al sistema politico e religioso della *polis*, perpetuano tradizioni diverse e rispondono a bisogni che il sistema stesso non poteva soddisfare. I misteri eleusini di Demetra e i culti estatici di Dioniso (e inoltre l'orfismo, decisamente dualistico, che sembra proporre una visione più intellettualistica) affondano le loro radici in tempi remoti e purtuttavia sono quasi passati sotto silenzio dai primi poeti, come Omero ed Esiodo, per conoscere in seguito fortune diverse nei periodi arcaico e classico. Il vasto interesse che questi culti — così come altri culti affini sorti in Oriente e in Egitto — riscuoteranno in epoca ellenistica è uno degli indizi della profonda trasformazione subita dalla religione greca. La redazione di questo importante capitolo è stata affidata a quel noto specialista che è Ugo Bianchi.

IL SACRO NELLO SPAZIO POLITICO: MITI DI ORIGINE, RITI DI INTEGRAZIONE

di
Ileana Chirassi-Colombo

Introduzione

Prima di tutto una breve introduzione per chiarire i termini: religione, spazio politico, mito, rito. Nella nostra prospettiva indicano culto e credenza in una organizzata realtà di esseri sovrumani che possiamo definire dei, membri di diritto di una comunità formata da personaggi sovrumani personalizzati, un *pantheon* politeistico appunto, funzionale per una certa realtà storica.

Nel nostro caso la *polis*, la città greca, quell'invenzione mediterranea tutta particolare, quel tipo di organizzazione dello spazio-tempo che si presenta a noi nel suo apparire e nel suo trasformarsi, nell'arco di pochi secoli, dall'VIII al IV a.C. come un modello altamente innovativo.

Ammirata, studiata, sezionata come luogo di produzione di quella cultura che, nel bene e nel male, possiamo riconoscere quale terreno di crescita dell'insieme che definiamo occidente, la *polis*, la città greca può anche sembrare un'astrazione filosofica dal momento che sono soprattutto i filosofi, Platone, Aristotele che ce ne trasmettono l'immagine mediata, riflessa. Ma la *polis* esiste nella storia, concreta, visibile, di volta in volta diversa nelle diversificate situazioni che ci raccontano piuttosto i sapienti giochi del mito e del rito.

I codici urbanistici, architettonici, iconografici sono i più immediatamente concreti, afferrabili. Ma sono soprattutto i linguaggi del mito e del rito che ci permettono di entrare nei meccanismi delle strutture profonde. Mito e rito raccontano con linguaggi diversi al passato ed al presente il «sacro» della città, il sacro politico che non vogliamo considerare tanto in proiezione ontologica, astorica, ma accettare piuttosto come quel referente d'obbligo, quell'altro da sé rispetto il quale la maggior parte delle culture conosciute, e la greca tra esse, hanno sempre scelto di organizzare realtà quotidiana e progetto futuro. In questo senso se è vero

che, come è stato più volte osservato, la città greca ignora la contrapposizione sacro-profano, cioè l'opposizione religioso-laico, è ben vero anche che i suoi spazi ed i suoi ritmi, le modalità base dell'articolazione sociale ed economica, l'orientamento dei comportamenti, quelli che uniscono tra loro le singole comunità e nelle comunità i singoli individui, e tra gli individui i maschi e le femmine sulla base di uno stabilito sofisticato sistema di rapporto culturale tra i generi, si determina rispetto a una serie di varianti che globalmente possono essere riferite alla sfera ampia del sacro. Ed è proprio l'insieme di queste varianti con questo tipo di riferimento a produrre il simbolico che identifica quella cultura nel suo insieme.

La città greca chiama così continuamente in causa per determinarsi parametri che si rifanno con insistenza alla sfera altra, là dove si muovono gli esseri pensati altri, dei, eroi, collettività demoniche nel senso di esseri «più potenti», attivi nel passato del mito o inseriti nell'attualità del rito. I comportamenti umani si determinano attraverso i rapporti simbolici che con questa sfera vengono intessuti senza ricorrere alla rigidezza perlocutoria del dogma, affidandosi piuttosto alla duttilità delle trame narrative del mito ed alla mirata gestualità delle azioni rituali che definiscono il culto. Mito e rito esemplificano dunque in modo persuasivo e capillare i mille segreti del complesso sacro greco. Ma qui non riprenderemo la discussione sull'ambiguità della terminologia del sacro né in senso ampio nel lessico fenomenologico né in senso ristretto nel lessico storico greco. Non ci interrogheremo sui rapporti più volte esplorati (anche se non in maniera definitiva) che intercorrono a livello semantico tra *hieros*, *hosios*, *hagios*, *hagnos*, *semnos*, ecc. come variabili per esprimere la diversità del sacro. Di quel sacro cercheremo invece di cogliere prima di tutto senso e funzione scegliendo qualche esempio, ovviamente limitato, dal mito e dal rito[1].

Miti di origine

Cominceremo con l'esplorare il mito, quel complesso discorso che ogni cultura ha prodotto e produce su di sé, senza indagare sui valori contrapposti del vero o del falso[2]. E poiché nel contesto di una produzione mitica il mito di origine, quella domanda sugli inizi, da dove veniamo e come siamo venuti e perché, è sempre stata centrale ed influente sulle scelte programmatiche della storia, cominceremo con l'inquadrare il mito o meglio i miti greci delle origini, per cercare di comprenderne il senso specie in rapporto a determinate scelte influenti per la società.

Il mito greco degli inizi, quello definibile canonico, è raccontato come è noto nella *Teogonia*, il poema esametrico attribuito al poeta Esiodo, fine VIII a.C. Canonico nel senso di comunemente accettato perché, come è stato più volte

[1] Cfr. da ultimo *Reallexikon f. Antike u. Christent.*, Band XIV, 1988 s.v. Heilig.

[2] Cfr. per lo specifico M. Detienne, *L'invention de la Mythologie*, Paris 1981 (trad. ital. 1985).

detto, non esiste nel politeismo greco niente di simile ad un *corpus* organico di verità rivelate ed imposte, niente di simile ad un credo. Ogni *polis*, ogni città, e globalmente tutti coloro che dividevano il comune codice linguistico greco si incontravano nell'accettare quella serie di racconti che costituiscono la «materia», il testo dei miti narrati soprattutto nella poesia esametrica dell'età arcaica. Anche se modi di espressione e trasmissione del mito, cioè dell'insieme delle narrazioni circolanti alle quali riconduce obbligatoriamente il concetto di mito, non si esaurivano certo nei limiti della poesia esametrica. Quella stessa cultura accettava anche una comune tipologia degli atti quotidiani del culto. Così durante la crisi provocata dall'invasione persiana la delegazione di Sparta poteva chiedere ad Atene il rispetto della alleanza in nome degli «altari e dei sacrifici in comune» (Herod. VII, 144, 2). Questo nonostante la tradizionale rivalità e le diversità costituzionali esistenti tra le due *poleis*. Altari e sacrifici rimandano alle modalità strutturali del culto, ad un modo comune di porsi dinanzi un mondo divino che pur nel suo variegato pluralismo si presenta come un insieme coerente ed unitario.

Nella *Teogonia*, Esiodo, il poeta, si presenta come colui che rivela un sapere particolare, nascosto agli altri, che gli giunge direttamente, per ispirazione, penetrato dal pneuma, dallo spirito, soffio, delle Muse, figlie di Zeus (*Theog.* 22-32). Il poeta, l'aedo, si presenta qui come colui che conosce il futuro come il passato, si presenta con il pieno pericoloso carisma del profeta, per garantire la verità di un *mythos* che propone una serie di prospettive ben precise per quanto riguarda l'accettazione del presente[3]. Egli sceglie così tra possibilità diverse il racconto che per molti aspetti risulta funzionale alle scelte culturali di fondo del gruppo, o, se rovesciamo la prospettiva, proprio quelle scelte fonda.

La *Teogonia*, letteralmente «racconto sulla nascita degli dei», è in realtà prima di tutto una cosmogonia, cioè il racconto sulla genesi del cosmo, la nascita dell'universo che trascina per così dire con sé anche la nascita degli dei. Ne conseguono subito le prime osservazioni importanti: nella prospettiva greca il cosmo nella sua realtà materiale, visibile e nella sua realtà altra è il risultato di una *genesis*, di un processo generativo interno ad una sostanziale entità primordiale, oscura, complessa, indefinibile, il *Chaos*, rispetto la quale né il cosmo né gli dei sono indipendenti. Anche gli dei vengono dopo, e sono così parte integrante di un'attualità cosmica della quale non sono responsabili se non in misura secondaria. Non vi è traccia dell'intervento di una superiore volontà creatrice, tema che contraddistingue il mito di origine della tradizione giudaico-cristiana raccontato nei ben noti primi capitoli del *Genesi*, ma che troviamo sviluppato anche nelle tradizioni mitiche di molti dei cosiddetti popoli senza scrittura[4]. «Prima di tutto *Chaos* venne in

[3] Sul ruolo dell'ispirazione oracolare in Grecia, cfr. I. Chirassi Colombo, *Le Dionysos oraculaire*, Kernos 1991.

[4] Cfr. osservazioni in proposito in I. Chirassi Colombo, *La Religione in Grecia*, Bari 1983 p. 37ss., J.-P. Vernant, *Cosmogonies et mythes de souveraineté* in J.-P. Vernant - P. Vidal Naquet, *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*, Paris 1990, pp. 111-38.

esistenza, ma dopo Ge dall'ampio petto, sicuro sostegno di tutto per sempre». Così la *Teogonia* (vv. 116 ss.). Il problema del cosmo come risultato di una creazione sarà trattato nel *Timeo* di Platone, non prima, anche se abbiamo traccia di racconti mitici alternativi come quello conservato nel *De principiis* del neoplatonico Damascio ed attribuito alla cosmogonia di Ferecide Siro (VI a.C.)[5]. Tuttavia anche in questo caso l'atto di creazione non è proposto in una dimensione totalmente autonoma: il demiurgo Chronos che insieme con Zas e Cthonie forma una triade divina preesistente, crea gli elementi, fuoco, vento, acqua, dal suo seme, cioè da se stesso in una specie di mutazione partenogenica che ha diversi paralleli nelle cosmogonie mediterranee dell'età del bronzo come nel mito vedico o in mitologie di altre culture[6]. Manca in ogni caso la figura del creatore autonomo, preesistente e trascendente la sua stessa opera che troviamo invece nel *Genesi* e in molti miti altri[7].

Per l'immaginario religioso delle *poleis* greche l'origine era in ogni caso quella raccontata da Esiodo: dal Chaos, prima indefinita realtà, emerge quale prima forma dell'esistente Ge, la terra, poi si producono progressivamente quelle prime modificazioni che consentono l'apparire del cosmo specificato e delle sue potenze: Eros prima di tutto, forza creatrice ed impulso iniziale che si accompagna alle prime manifestazioni differenziate dell'oscurità, Erebos e Notte, che presentandosi come qualità sessualmente identificate aprono la serie delle unioni sessuate generando la coppia a loro simmetricamente e necessariamente inversa: Etere e Giorno, modalità della luce. Introducono così il primo necessario momento della differenziazione, base di ogni realizzazione cosmica. In un momento successivo avviene la messa in esistenza di Uranos, Cielo, come complementare simmetrico ed opposto di Ge. È il Maschile raccontato come attuale, necessario per avviare l'assetto del cosmo così come è, quel cosmo nel quale la differenziazione sessuale avrà a livello zoo e antropologico un ruolo primario[8]. Per coglierne l'importanza pensiamo prima di tutto che la differenziazione rende possibile a pieno ritmo la catena delle unioni tra gli opposti, le unioni eterosessuali a cominciare da quella tra Cielo e Terra. Essa porta alla comparsa delle prime potenze, non ancora dei a pieno diritto, ma forze attive in un processo in atto, Titani, Giganti, che avranno una parte importante nelle complesse vicende tese a stabilire, a fondare prima di

[5] Damascio, *De principiis*, 124b.

[6] Per la discussione in rapporto alla problematica greca della generazione maschile cfr. I. Chirassi Colombo, *Giochi dell'immaginario greco*, in A. A. (a cura di M. Sbisà) *I figli della scienza*, Milano 1985, pp. 111-26.

[7] Per una panoramica sui miti cosmogonici cfr. *Dictionnaire des mythologies* (ed. Y. Bonnefoy), Paris 1981, s.v. *Cosmogoniques (Mythes)*.

[8] L'osservazione sul dilemma della nascita da due come aporia strutturale generativa del discorso mitico in genere è di Levi-Strauss nel celebre saggio su Edipo pubblicato per la prima volta in *Myth, A Symposium*, in J.A.F. (270), 1955, pp. 428-44. Ripreso in *Antropologia strutturale*, trad. it. 1966, pp. 213-61. Per il mondo greco cfr. a. cit. n. 6.

tutto l'attualità divina. Sarà quel pantheon, quell'insieme di forze personali altre, potenti, con le quali l'umanità sarà chiamata a misurarsi e convivere. Un'umanità che si presenta coinvolta con gli dei nel medesimo sforzo di produrre il mondo.

Stabilimento del «giusto» pantheon, cioè dell'assetto definitivo della dimensione extraumana, dei e dee, e personaggi intermedi come ninfe, semidei, eroi, e fissazione dei parametri che devono regolare i rapporti tra esseri umani e divini sono le condizioni preliminari comuni rispetto alle quali le singole città potranno organizzare le loro differenze, rivendicare le proprie identità dando la preferenza a questa o a quella divinità secondo i legami particolari stretti in molti casi dalle vicende narrate dai miti. Come il celebre caso di Atena la vergine dea poliade di Atene e «madre» degli Ateniesi attraverso lo pseudo figlio Erittonio[9].

Genericamente tuttavia qualsiasi dio, e specialmente Zeus, può essere scelto come *poliouchos*, protettore della città, o *patroos*, protettore della famiglia dei padri, della stirpe[10].

Si può scegliere tra i vari dei dell'ordine attuale che riconosce la tripartizione del cosmo tra i tre figli maschi della prima coppia divina regolare: Kronos e Rea. Sono Poseidon, Hades e Zeus che si vede riconosciuta anche una supremazia di conservatore e garante del sistema. Supremazia a dire il vero non senza minaccia, come racconta il celebre mito del tentativo di ribellione degli altri dei raccontato da Omero nell'*Iliade* (XV, 18-24). Al di fuori del sistema sostanzialmente equilibrato di forze che unisce gli dei cosiddetti olimpi, rimangono due ambigue figure, Helios, l'onniveggente onnisciente Titano che si rifugia nell'esilio di Rodi, e l'oscura grande dea trinitaria, Hekate, la triforme signora in cielo, terra e profondità che riemerge nel V secolo nell'inquietante zona d'ombra della magia[11]. Zeus agisce comunque con l'assistenza dei poteri ultimi di Themis e di Dike, aspetti diversificati di una *ratio* che si esemplifica come giustizia e, per inserirsi nella logica del sistema politeistico si presenta sotto aspetto di persona, con una sua storia, un mito, sia pure essenziale. Themis e Dike sono rispettivamente nell'ordi-

[9] Discussione molto fruttuosa del mito in N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1990 (2).

[10] Per Zeus *poliouchos* cfr. Plat. *Leggi*, 921c; sugli dei in rapporto all'attualità della *polis* ed alle sue divisioni cfr. le battute tra Socrate e Dionisiodoro nell'*Eutidemo* di Platone. Zeus, Apollo ed Atena sono gli dei ateniesi per eccellenza, Apollo tuttavia e non Zeus (di solito onorato come padre degli dei e degli uomini) è il dio ancestrale perché padre di Ion, antenato mitico degli Ioni. Atena è invece *phratria*, legata a quella problematica sulla divisione della città sottintesa con il termine corrispondente. Zeus invece qui è solo *herkeios*, non ha legami stretti, di «parentela», ma esercita la globale funzione di protettore del recinto, casa patria.

[11] Lo statuto speciale di Hekate che la propone subito come dea diversa, più potente, oltre i limiti delle divinità politeistiche, è già annunciato in Esiodo (*Theog.* v. 410 ss). Come «unigenita ha una parte privilegiata in terra, in cielo e in mare. Per una sintesi della sua carriera divina sino al tardo antico, cfr. I. Chirassi Colombo in *Enciclopedia Virgiliana*, 1984, s.v. *Ecate*; S.I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hecate' Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, New York 1990.

ne sposa e figlia di Zeus (Hes. *Theog.*, 901ss.)[12]. Il regno di Zeus poggia inoltre sulla sua vittoria in una grande battaglia che vede la sconfitta degli ultimi suoi avversari, la collettività dei Giganti, ultimi figli di Ge, Terra, come il mostro Tifeo. La gigantomachia, della quale possediamo un lungo e dettagliato racconto nel tardo scritto dello Pseudo Apollodoro, è anche l'avvenimento forse più rappresentato dall'arte decorativa templare arcaica[13]. La troviamo raccontata insieme con un'altra fondamentale vicenda delle origini, una vicenda che coinvolge accanto agli dei gli eroi, i personaggi di un primo tempo essenziali per la definizione del cosmo nei suoi particolari[14]. Si tratta della decapitazione del mostro femmina, la Gorgone Medusa figlia mortale di una primordiale coppia di potenze dell'acqua da parte di un figlio di Zeus, Perseo[15]. I due avvenimenti sono raffigurati insieme sul frontone del tempio di Artemis a Corfù[16].

Per rendersi conto del valore simbolico sottinteso basti ricordare che la gigantomachia era raffigurata nel prezioso lavoro di ricamo eseguito dalle *ergastinai*, le fanciulle ateniesi di buona famiglia che un alto magistrato cittadino come l'arconte re sceglieva per la tessitura rituale del peplo che la città di Atene offriva alla sua dea in occasione della grande festa nazionale, i riti Panathenaia, le Panatenee[17]. La celebrazione della vittoria sulle potenze più antiche, mostruose, non compiutamente antropomorfiche, Giganti, Gorgoni, Tifeo, le Erinni che in qualche modo tentano di contrastare l'ordine degli dei pienamente compiuti dell'ultima generazione, significa anche la fissazione di quel canone genetico che d'ora in poi, attra-

12 Cfr. H. Lloyd Jones, *The justice of Zeus*, Berkeley 1971.

13 Cfr. F. Vian, *La guerre des géants*, Paris 1952.

14 Per un approccio alla varia categoria degli eroi rimane fondamentale A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958. Cfr. anche I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, (1983), pp. 46-60.

15 Gorgo Medusa è figlia di Phorkys e di Keto, figli di Pontos, modalità del mare (Hes. *Theog.* 270ss). Il rapporto primordialità-acqua-mostruosità (e femminilità) ha un ampio e parzialmente inesplorato sviluppo nelle tradizioni del Mediterraneo antico, con lunghe sopravvivenze. Cfr. I. Chirassi Colombo, *Melusina o il segno del serpente*, in AA., *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*, Roma 1986, pp. 61-86. Perseus è insieme ad Herakles, come figlio di Zeus e di una donna mortale, il personaggio eroico tipico dell'olimpo attuale, segnato con marchio di eccezionalità sin dalla nascita (nasce da un concepimento virginale, la pioggia d'oro che scende su Danae. Cfr. E.S. Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 voll., Londra 1894-96). La decapitazione del mostro femmina si iscrive così emblematicamente come atto fondante quella invisibilità dell'altro che scava la divisione tra i generi. Cfr. J.-P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna 1988.

16 La parte centrale del frontone era occupata dalla gigantesca figura della gorgone alata con i capelli serpentiformi, la lingua pendente. La decapitazione non è rappresentata ma vi alludono le figure di Crisaore e Pegaso nati dalla testa. Ai lati la scena di Zeus che fulmina un gigante è controbilanciata da quella di Neottolemo che trafigge il vecchio Priamo, episodio crudele ma finale di quella famosa guerra di Troia che la Grecia delle città si rappresenta come un'ultima impresa collettiva della Grecia del mito. VI a.C.

17 Dati in L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1966, pp. 22-35. H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, p. 40ss.

verso la riproduzione sessuata, da due, assicurerà il susseguirsi di un'umanità uguale a se stessa e simile nella forma ai modelli divini. Il mito racconta dunque ciò che la fisiologia non tarderà ad affermare: nascere da due, dal maschio e dalla femmina, è segno imprescindibile di quella attualità che se non rappresenta la situazione migliore in assoluto è per la cultura greca la migliore possibile[18]. Le potenze sconfitte sono infatti tutte geneticamente «deboli».

I Giganti, Tifeo, le Erinni (ma anche l'Afrodite più antica, la spumosa, da *aphrós* = spuma, spuma spermatica di Uranos, quindi androgina, Urania) non provengono da regolari unioni sessuate ma sono generati direttamente dal sangue di Uranos evirato, oppure, come nel caso di Tifeo, derivano da un abnorme processo partenogenetico[19]. La sconfitta delle Erinni, che nel mito compaiono come demoni vendicatori del sangue materno, o meglio la loro trasformazione nelle simmetriche, provvide Eumenidi, le Benevole, alle quali gli Ateniesi promettono l'omaggio delle offerte sacrificali, garantisce inoltre l'acquisita e, da questo momento, irrinunciabile attualità della legge di Apollo, il difensore del diritto del padre contro il «più antico» diritto materno. È il mito centrale della cultura greca, come ben vide Bachofen nel suo famoso *Mutterrecht*, raccontato e messo in atto sulla scena teatrale nella trilogia di Eschilo, l'*Orestea* (*Eumen.* 891-1028-1031)[20]. Zeus ed Apollo, il padre ed il figlio, potranno così, dopo quel giudizio che sanziona la priorità del padre nel processo genetico, presentarsi ufficialmente, rappresentanti e difensori di quella legge che propone un ordine basato sulla gerarchia del padre, responsabile della continuità della famiglia, modello di identificazione della comunità e del suo territorio inteso come patria, terra dei padri, *patris*[21]. Le Erinni ricevono come Eumenidi un culto variamente diffuso, anche se non di grande risonanza in Atene come in altre parti della Grecia, ma potremo affermare che la società tutta si modella rispetto il loro gesto di accettazione e sottomissione che permette la giustificazione simbolica del matricida Oreste[22]. Possiamo dire

[18] Typhoeus o Typhon è un mostro con 100 teste e piedi di serpente, ultimo figlio di Ge e di Tartaros, o figlio partenogenetico di Hera, irata per i parti autonomi di Zeus (Hom. *Hymn.* 3, 305). Per il valore della ricerca dell'autonomia riproduttiva nel pensiero greco, cfr. art. cit. in n. 6.

[19] Per Esiodo le Erinni nascono dal sangue di Uranos evirato (*Theog.* 185). Eschilo le fa figlie della Notte (*Eum.* 416, ecc.). Sono le portatrici di maledizioni (Hom. *Il.* IX, 454, 566-72) per tutto ciò che riguarda il campo delle trasgressioni, offese e reati di sangue nell'ambito della famiglia.

[20] Cfr. J.J. Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861), tr. ital. *Il diritto materno*, Torino 1988, p. 134ss.

[21] N. Loraux, *L'autochtonie: une topique athénnienne*, in *Les Enfants*, *op. cit.*, pp. 35-72.

[22] Il processo ad Oreste inaugura sul piano del mito il trattamento storico di quello che possiamo definire il «primo processo per omicidio», affrontando il problema del giudizio in un caso come il matricidio sentito come particolarmente ingiudicabile e insolvibile secondo le norme accettate del prediritto consuetudinario. Divenute Eumenidi, le Benevole, con l'accettazione della norma politica (Aesch. *Eum.* 916ss), è interessante che esse continuino ad esercitare un

che in questa prospettiva il mito di Oreste e delle Erinni-Eumenidi chiude il problema del rapporto maschile-femminile proposto nel mito di origine dell'umanità. E lo chiude nella codificazione ed accettazione di un emblematico matricidio.

Ma ricordiamo comunque che nel politeismo greco il racconto sull'origine dell'umanità è circondato per così dire da una serie di precauzioni. Non esiste una antropogonia ufficiale, un discorso di genesi come quello relativo agli dei. Una serie di tradizioni sparse ci informano che gli uomini, gli uomini maschi, sono sempre stati, emersi nel corso dello stesso processo che ha portato alla formazione di Ge, Terra, dal Chaos. Le varianti mitiche sono molte. Ricordano un numero imprecisato di primi uomini, *gegeneis*, nati dal suolo, autoctoni. Lelex, primo re di Laconia, capostipite dei Lelegi (Paus., I, 39,6; 42, 7; III, 1, 1; Hygin, *Fab.*, 97; Apol. *Bibl.*, I, 9, 6), Makedon, autoctono capostipite dei Macedoni (Strab, VII, 329; St. B.s.v. *Makedonia*), Ogygos, autoctono della Beozia *ex Ogygia*, primo re di una umanità prediluviale cancellata da un primo diluvio, più antico di quello «canonico» legato al nome di Deukalion (Paus. I, 38, 7; IX, 5, 1-19, 6; 33, 5; Phot. s.v. *Ogygion*, ecc.); Pelasgos, primo uomo degli Arcadi, re ed eroe culturale di una umanità pre-selenica, vissuta nel tempo indeterminato nel quale ancora la luna non era al suo posto (Apol. II, 1, 1; III, 8, 1; Strab. V, 221; Dion. Hal. I,ii; VIII, 1, 4). Kekrops primo re dell'Attica, autoctono, ha come segno della sua primitività, del suo radicarsi al suolo, i piedi anguiformi (Apollod. Bibl., III, 14, 1; Mar. Par., I, 2, 4). Gli esempi possono facilmente moltiplicarsi mentre altre varianti mitiche raccontano le diverse avventure di nascita delle prime popolazioni. Come quegli abitanti dell'isola di Egina che prima erano formiche e furono trasformati, per ordine di Zeus, in uomini (Hes., s.v. *Myrmedones*; schol. Pind., *Pyth.* III, 31; Ovid., *Met.* VI, 623 ecc.). Non si discostano fondamentalmente da questa linea zoogonia ed antropogonia proposte dai filosofi presocratici. In particolare ricordiamo Anassimandro che esplicitamente traccia la storia dello sviluppo umano a partire da un caldo fango iniziale, mistura di acqua e di terra, limo paludoso, dal quale nacquero i primi embrioni in forma di pesci, antenati degli uomini e delle donne. Ipotesi che è riportata con insistenza nella tradizione tarda. Plutarco la ricollega esplicitamente al culto per i pesci diffuso in tutta la Siria (*Sympos.*, VIII, 730e).

Il tema della nascita asessuata di una prima umanità uscita dalla terra senza la mediazione femminile (prima di Pandora!) è ripreso nel mito di origine inserito da Platone nella sua interpretazione della storia ciclica del cosmo nel *Politico* (270d-273d). Questo lungo e ben sottolineato filone che nel mito e nella fisiologia insiste sulla autonomia dell'uomo ed in genere di ogni manifestazione vitale

potere indefinibile e inquantificabile come protettrici incondizionate del supplice (Soph. *Oed. Col.* 486). Cfr. anche R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983, p. 104-43.

rispetto a un progetto esterno e superiore di creazione si riflette in quella dichiarazione di affinità di stirpe tra uomini e dei affermata più volte. Ad esempio nella *Nemea* VI di Pindaro. È un'affermazione che si può considerare anche il nucleo di quello spiccato antropocentrismo che la cultura greca lascia in eredità alla tradizione occidentale.

«Una è la razza degli uomini maschi, una quella degli dei. Da una sola madre entrambi abbiamo ricevuto il respiro». Non si tratta del riflesso di qualche dottrina esoterica (l'orfismo ad esempio) ma di una consapevolezza interna che il mito politeistico narra senza contraddizioni. Ciò che divide inesorabilmente gli uomini dagli dei è il loro corpo mortale, il loro non essere per sempre. Perciò l'esorcizzazione della morte sarà una preoccupazione primaria dell'elaborazione del pensiero greco. Rimane da segnalare tuttavia che rispetto all'autonomia dei primi uomini maschi, nati ma non creati (un mito di creazione dell'umanità da parte del titano Prometeo è decisamente secondario), risalta il mito di creazione della «prima donna» raccontato da Esiodo[23]. Nella economia del mito di origine Pandora è fatta: plasmata con acqua e terra da Efesto (Tog. *Op.* 55ss.; *Theog.* 570ss.), o da Prometeo secondo una tradizione che scende sino a Plotino (*Enn.* IV, 3, 14). La donna mortale viene dopo, come un necessario castigo, dono divino per inchiodare l'umanità in quella che deve essere la sua dimensione attuale, definitiva. Pandora porta con sé mali d'ogni tipo, la fatica del lavoro, le malattie, l'angoscia del desiderio, e, secondo una significativa precisazione, anche la morte, che solo da quel momento diventa anche tratto distinguente l'umanità attuale. «Fino a quel momento gli uomini non erano mortali ma con quell'occasione cominciarono a morire», così sottolinea un tardo commentatore di Orazio (schol. Horat. CI, 3, 32). Donna, sessualità, morte definiscono così la dimensione attuale insieme con la necessità della fatica, *ponos*, che si presenta come lavoro qualificato, opera di trasformazione e produzione, lavoro agricolo che vede protagonista l'uomo coltivatore. In questo senso la negatività di Pandora, la prima donna, consiste prima di tutto nel suo essere posta in esistenza come segno di una situazione nella quale l'uomo incontra quelli che saranno i suoi limiti. La convivenza con la razza, il *genos* diverso delle donne, che Pandora introduce, sarà uno di questi. I maschi dovranno dividere con altri quella dimensione che prima avevano condiviso con gli dei. È un mutamento in peggio e potremo anche affermare che conseguentemente le donne mortali, la razza di Pandora, saranno trattate nell'organizzazione del sociale secondo un conseguente statuto negativo. Ma non insisteremo qui sul tema della misoginia greca e sulla collocazione secondaria del femminile nella cultura, tema lungamente trattato anche se non esaurito. Indicheremo solo l'efficace ruolo fondante che in questa direzione gioca il mito di origine. Come analo-

[23] Cenno a Prometeo creatore nella tradizione comica (Aristoph. *Uc.* 686; Philemon, fr. 89 K.). Per Pandora segnaliamo N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus* (1978), in *Les Enfants, op. cit.*, pp. 75-117.

gamente accade nel mito di origine della tradizione giudaico-cristiana. In entrambi i casi il mito di origine enfatizza il ruolo del femminile rappresentato da un personaggio prima donna nella determinazione delle condizioni dell'umanità attuale. Il confronto con il mito biblico di Eva si impone dal momento che esiste più di un elemento di equivalenza per consentire la comparazione[24]. Ed attraverso la comparazione evidenziare le differenze. In entrambi i casi il primo personaggio femminile è in stretto rapporto con l'introduzione della condizione attuale che in entrambi i casi significa l'interruzione di un'esistenza troppo simile a quella divina. In entrambi i casi il femminile ha la responsabilità del mutamento in peggio. Pandora come Eva sono legate entrambe a «questo tempo», alle contraddizioni negative attraverso le quali deve passare l'esperienza umana. La fondamentale differenza sta nel fatto che di questa attualità in qualche modo negativa Pandora è più che altro segno. Il mito la racconta come oggetto, statua votiva, idolo, che non agisce mai, o quasi, come personaggio, attante, di una sequenza narrativa. Il suo gesto fondante è solo aprire il famoso orcio contenente tutti i mali del mondo che porta in dote al suo evanescente marito: un gesto meccanico per il quale non è investita di responsabilità. Al contrario Eva personaggio interviene con intenzionalità, sceglie la seduzione e la trasgressione, fonda un nuovo modo di rapportarsi al divino. Dopo di lei il mondo dovrà accettare le conseguenze di un comportamento voluto, di una colpa alla quale il maschio partecipa indirettamente e rispetto alla quale si apre per entrambi un lungo percorso storico di espiazione. Un concetto estraneo alla tradizione greca, dove il nesso condizione umana ed espiazione si trova formulato, ma con molte ambiguità, nell'ambito di quei movimenti di margine che si riconoscevano seguaci delle dottrine del mitico Orfeo[25]. Inoltre il mito greco appare estremamente ridotto, rispetto le consuete ampie potenzialità del sistema narrativo. Pandora è soprattutto un segno che immediatamente rimanda a tutta una serie di significati, senza mediazioni discorsive. La tradizione la identificherà, non senza precise rispondenze, con Ge, Terra, come «datrice di tutti i doni», *pandoteira*, rovesciando in speculare simmetria l'etimo interno già indicato dallo stesso Esiodo, «colei alla quale gli dei diedero tutti i doni» (*Opere*, 81-82). Dove rimane centrale l'ambivalenza intrinseca del donare. Posta al centro del più stretto circuito di scambio, Pandora è la donata che a sua volta dona, garante del meccanismo non della qualità. Come Anesidora assimilata infine senza contraddizione nell'immaginario religioso greco a Demeter, la dea datrice del

[24] Cfr. classica monografia di Türck, *Pandora und Eva*, Berlin 1931. Per un commento al racconto biblico, E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, London 1988.

[25] Su Orfeo e l'orfismo, lasciando da parte i problemi relativi agli ultimi ritrovamenti epigrafici del Mar Nero (dati in SEG XXXVI, 1986, 694 - SEG XXXVIII, 1986, 659-661), resta valida ancora la monografia di W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935. Ma vedi anche W. Burkert, *Craft versus Sect: The problem of Orphics and Pythagoreans*, in B.F. Meyer-E.P. Sanders, ed., *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, pp. 1-22.

grano, e di conseguenza della vita pienamente civile, anche Pandora condivide il privilegio di aprire e rappresentare l'attualità legata all'esistenza della razza diversa che permette la perpetuazione nel tempo agli uomini che potranno essere d'ora in poi compiutamente, senza ambiguità, maschi ed umani.

La netta differenza tra maschile e femminile intesa come differenza di *genos*, di razza, appare così un tratto per molti aspetti distinguente l'antropogonia greca rispetto ad altri miti del Mediterraneo e del Vicino Oriente. È un dato che percorre comunque in modo nascosto ma incisivo l'organizzazione di fondo della intera cultura greca. Una cultura che costruisce la propria identità sulla premessa di diversità, di stacco assoluto della componente femminile, fatta rientrare in rapporto solo da un punto di vista funzionale, come strumento coadiuvante necessario, anche se al limite neppure fondamentale, per la riproduzione del *genos* maschile[26].

In questa prospettiva non ci stupisce di trovare una delle rarissime figurazioni della venuta al mondo di Pandora proprio sulla base della famosa statua della Athena Parthenos, la dea vergine Atena, «madre» e protettrice degli Ateniesi, opera del grande Fidia (Paus, I, 24; 27; Plin., *N.H.*, XXXV, 19). Atena vergine, sapiente, guerriera, nata senza madre, partorita dal padre, sua fedele alleata, amante di tutto ciò che è maschile, è nel mito colei che adorna la vergine Pandora, la sposa gioiello, anche lei senza madre, robot meccanico costruito per compiacere gli ordini di Zeus. Può valere la pena notare come l'interesse per il mito di origine con particolare, esplicito accenno a Pandora affiori in pieno V secolo e particolarmente in Atene, la città che proprio in quel secolo porta a compiuta elaborazione il suo particolare progetto di simbolizzazione dell'attualità. Esso sarà gestito soprattutto attraverso lo strumento nuovo del teatro che ridiscute e riattualizza il tempo mitico degli eroi, mentre la città ribadisce la sua struttura simbolica permanente sottolineando in controluce la solidità dell'impianto ideologico e propone la sua dea poliade, la vergine figlia che combatte per il padre l'ultima lotta vittoriosa, anche in rapporto all'atto finale di organizzazione dell'umanità attuale: l'introduzione del genere femminile.

Riti di integrazione

È interessante notare che questo importantissimo atto di definizione della dimensione umana è strettamente correlato alla interruzione della consuetudine di commensalità tra uomini e dei che porta alla istituzione e pratica del sacrificio cruento come atto costitutivo e rappresentativo di un nuovo rapporto. Le modalità del mangiare diventeranno modello dello stare insieme tra uomini e del comu-

26 Cfr. sul tema I. Chirassi Colombo, *art. cit.*, n. 6 e, Eadem, *L'inganno di Aphrodite*, in AA., *I Labirinti dell'Eros*, Firenze 1985, pp. 111-28.

nicare con l'Altro mediando la differenza[27]. Come dire che gli uomini diventeranno veramente tali solo quando contemporaneamente saranno identificati da un certo codice dietetico (mangiare carne), dall'eterosessualità (convivere con Pandora) e, aggiungiamo dal responsabilizzarsi quotidianamente della «colpa» intrinseca nell'uccisione, sempre un *phonos*, spargimento di sangue.

Perno dell'azione rituale portante del sistema cultuale greco, la *thysia*, intesa come messa a morte di un animale, atto ripetuto con ossessiva coerenza nella pratica quotidiana e nelle grandi solennità festive, con modalità e significati omologhi e diversificati insieme, è stata oggetto di approfondite e appassionate indagini recenti anche in chiave comparativa. Cosa che ci permette di sorvolare su molti particolari partendo da alcune posizioni acquisite[28]. Tuttavia la grande centralità che il sacrificio assume come luogo di una morte rituale simmetrica di una messa a morte mitica, esecuzione deliberata, di una vittima animale che spesso metaforizza nel rito l'essere umano o divino, ci permette di indugiare su alcune riflessioni e precisazioni. Anche se indubbiamente la mediazione simbolica del sacrificio come modalità del mangiare e dello stare insieme nella realtà politica greca è evidente, essa non esaurisce il senso della pratica sacrificale, della messa a morte rituale, il valore complesso della violenza controllata sottesa ad ogni spargimento di sangue. Il mito del banchetto interrotto tra uomini e dei non «fonda» il sacrificio cruento e neppure la pratica del mangiare carne ma piuttosto il nuovo modo disgiunto di stare insieme tra uomini e dei. Tra essi l'atto di Prometeo traccia una linea di demarcazione indelebile che sarà rimemorizzata ogni volta che ci si siederà a tavola per mangiare carne per nutrirsi. Ma non dimentichiamo che per il nutrimento la carne è secondaria. Per gli uomini segnati dal bisogno del cibo, il nutrimento primario, a livello dietetico e culturale, è il pane. Prodotto dell'uomo agricoltore, dono tecnico di Demeter, la dea «attuale» per eccellenza[29].

È il pane che fa di un uomo un uomo nel pieno senso del termine, come esprime, in forma stringente, un noto verso formulare della poesia esametrica, «uomo mortale che mangia la spiga di Demeter» (Hom. Il. XIII 322; ecc.). Accanto al pane, segno di un'umanità attuale, culturale, pacifica, demetriaca (fu proprio

[27] Cfr. J.-P. Vernant, *Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in Esiodo*, in M. Detienne-J.-P. Vernant, ed., *La cucina del sacrificio in terra greca*, tr. ital. Torino 1982, pp. 27-111.

[28] Per un saggio di messa a punto della problematica cfr. C. Grottanelli, *Uccidere, Donare, Mangiare. Problematiche attuali del sacrificio antico*, in C. Grottanelli-N. Parise, ed., *Sacrificio e Società nel mondo antico*, Bari 1988, pp. 3-53. Per una valutazione più ampia in chiave anche cosmica cfr. L. de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris 1986. Cfr. anche W. Burkert-R. Girard-J.Z. Smith, *Violent Origins, Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987.

[29] Cfr. I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter. Mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in *Studi triestini di antichità in onore di L.A. Stella*, Trieste 1975, pp. 183-213; e voci *Cerealicoltura*, *Ceres* in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. I, Roma 1984.

Demeter ad inventare la pagnotta, un pezzo di pane uguale per ciascuno come primo modo di mangiare tra uguali ponendo fine alla violenza che puntualmente scoppiava quando ci si trovava a mangiare insieme), la carne crea problema[30]. Ce lo spiega il complesso mitico-rituale della grande festa dello Zeus cittadino, lo Zeus Polieus, i Dipoleia, detti anche Buphonia, festa dell'uccisione del bue, celebrati ad Atene il 14 del mese di Skirophorion. Il copione liturgico prevedeva l'uccisione di un bove. L'animale, ritualmente preparato, veniva condotto all'altare di Zeus sull'acropoli e veniva ucciso da un operatore specializzato, un *bouphonos* o *boutes*, non appena si avvicinava all'altare dove erano stati sparsi chicchi di orzo e di grano (Paus. I, 24, 4). Fino a qui la descrizione rientra con qualche variante nel consueto canone sacrificale[31]. Ma quanto segue nel testo di Pausania e soprattutto il racconto mitico che funge da *aition* sono particolarmente interessanti ai fini di una comprensione sia pure parziale dello statuto sacrificale in rapporto all'uccisione rituale nella cultura greca[32]. Il mito racconta l'uccisione di un primo bove, che è anche il bove da lavoro, compagno dell'uomo agricoltore e non ancora carnivoro. È un'uccisione sotto certi aspetti casuale, un'iperpunizione per il bove che ha commesso un'infrazione sacrilega mangiando il *pelanos*, il pasto di orzo e grano preparato per gli dei, sacrificato, secondo l'ambivalenza dello stesso termine, *thyein*, usato per l'uccisione rituale come per le offerte incruente. Le varianti del mito concordano in questo. Ma il sangue del bue è comunque un primo sangue versato. E deve essere «espiato». Il racconto che ci giunge attraverso il neopitagorico Porfirio in un trattato dedicato alla persuasione al vegetarianesimo, dieta «contro» attribuita tradizionalmente ai movimenti di margine dell'orfismo e pitagorismo, è esplicito su questo punto. L'agricoltore assassino deve fuggire perché non esiste un tribunale che possa giudicarlo. La società nel suo costituirsi — in questo caso è esplicitamente la *polis*, ed in particolare la *polis* per eccellenza, Atene, dal momento che l'avvenimento è situato all'epoca di un «primo re» ateniese, Eretteo — ha tuttavia bisogno dell'agricoltore come ha bisogno di articolarsi, di distinguere, dividere, punire, integrare. Il richiamo dell'uccisore, la ricostruzione, mimesi teatrale della messa a morte del bue, con l'uccisione questa volta programmata di un altro bue, la fondazione del ruolo dell'uccisore di buoi, macellaio specializzato o sacerdote, *boutes*, *boutypos*, la liberalizzazione del mangiar carne in comune che indica la finalità economica dell'atto, la deresponsabilizzazione della comunità tutta attraverso il processo burla che condanna la scure o la spada, lo strumento inanimato, non sono la messa in scena di una «commedia dell'innocenza» quanto piuttosto l'integrazione, l'accettazione dell'i-

30 Demetra inaugura il primo banchetto rigorosamente isonomico e vegetariano a base di panini (Ateneo, 12c).

31 Dati in Deubner, *op. cit.*, p. 158ss.

32 Cfr. la lettura del mito-rito proposta da J.-L. Durand, *Sacrificare, dividere, ripartire*, in *Sacrificio e Società*, *op. cit.*, pp. 193-202.

nevitabilità della violenza come atto costitutivo del sociale[33]. L'atto sacrificale si pone dunque essenzialmente come *phonos*, uccisione, dove non ha importanza neppure che si tratti di animale o essere umano, anche se nel caso specifico la qualità di compagno di lavoro data al bove propone in controluce il problema spesso «male» evitato del sacrificio umano, e in senso più ampio della giustificabilità stessa, a livello etico, di qualsiasi tipo di messa a morte. Un nodo che in Grecia traluce alla base stessa del diritto criminale là dove, attraverso l'esercizio della *prorresis*, dell'interdizione, ogni omicida, come il primo abbattitore del bove sacrificale nel mito dei Buphonia, è per prima cosa bandito dalla comunità[34].

La liberalizzazione mitica e rituale del mangiare carne liberalizza dunque sul piano rituale il diritto di uccidere in senso ampio. Un diritto che ogni società umana, a quanto pare, si è sempre riservato circondandolo di precauzioni, a cominciare da quei cacciatori del paleolitico ai quali Meuli e Burkert propongono, non senza qualche forzatura, di far risalire la pratica del sacrificio cruento greco. Lasciando da parte il problema arduo della storia delle origini, spetta allo specifico greco l'attenzione esplicita posta sulla necessità di accettare quella che è la colpa, più che l'impurità dell'uccidere (è comunque un tribunale quello che condanna infine lo strumento), come situazione da dividere per fondare la solidarietà politica. Ricordiamo tra l'altro che nel mito l'uccisore chiede prima di ritornare in patria di essere accettato come cittadino. Il sacrificio greco dunque, nell'aspetto specifico della *thysia*, sacrificio della commensalità tra gli uomini attuali, strutturalmente diverso dallo *enagismos*, offerta per gli altri, la collettività dei morti e gli eroi, agisce apertamente come un potente mezzo di integrazione assicurando la compattezza del gruppo nella complicità in un'azione ritenuta necessaria e nello stesso tempo inaccettabile. Il paradosso del processo al coltello garantisce la liceità della messa a morte dell'animale (ed occasionalmente dell'essere umano), il gioco della metonimia permette di uccidere, di sacrificare anche il dio.

La *spondè*, libagione che accompagna ogni sacrificio cruento, come precede ogni apertura di simposio, versa per gli dei il vino. Ma il vino, come racconta il mito ed esprime in forma immediata la metafora, è sangue ed in particolare sangue di un dio, Dionysos, il signore dell'eccesso nel pantheon greco, il dio che può morire[35]. Un verso tratto dalla famosa tragedia dionisiaca di Euripide, le *Baccanti*,

[33] L'espressione «commedia dell'innocenza» usata da Durand per il rito ateniese è la stessa utilizzata da K. Meuli nel suo celebre saggio *Griechische Opferbrauche* (1946), *Gesammelte Schriften*, 1975, 2, pp. 907-1021 per i rituali di deresponsabilizzazione attribuiti ai cacciatori paleolitici.

[34] Cfr. L. Gernet, *Diritto e Prediritto* (AS, III, 1948-49), in *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, p. 187ss.

[35] La *spondè*, libagione di vino, indica anche, per un interessante trasferimento semantico, gli atti costitutivi dei trattati internazionali che siglavano i rapporti tra le città solennizzati dai sacrifici per gli dei indicati come garanti. Segnaliamo per un inciso comparativo che il particolare valore sacrificale della *spondè* in rapporto ad una effusione di sangue divino è significativamente

chiarisce senza ombra di dubbio il valore simbolico dell'atto: «Costui che è nato dio viene versato in offerta agli dei» (v. 284). La «passione» vegetale che trasforma l'uva in vino traduce l'uccisione e morte del dio fanciullo secondo la versione dei cosiddetti «orfici»[36]. Indirettamente di questo deicidio sono responsabili anche gli uomini attuali, discendenti dai Titani, nati dai resti dei loro corpi fulminati, avverte ancora il mito[37].

Sacrificio e banchetto, simposio, sono dunque per gli uomini occasione di continua pratica e di continua memoria di un *phonos* necessario che assume ormai dimensioni cosmiche ma viene continuamente integrato e annullato nel consumo quotidiano delle metafore. Con l'inclusione della *spondè* il cerchio che definisce il ritualismo sacrificale greco come modello di integrazione a livello individuale, come di gruppo e politico, si chiude. Ne rimangono fuori significativamente le donne, al di là della linea marginale segnata per loro sin dagli inizi. Escluse dalla partecipazione attiva ai sacrifici, escluse dalla consumazione simposiale del vino, per loro rimane accessibile la vasta gamma dei comportamenti rituali rovesci, simmetricamente contrari, programmaticamente equivoci rispetto ai moduli della tradizione, raccontati, piuttosto che agiti come il noto *omophagion*, consumazione dell'animale sbranato durante l'orgia menadica[38].

Ma Dionysos stesso il dio, può scegliere di rappresentarsi attraverso la metonimia animale, divenire animale sacrificale, come toro, bue, capretto[39]. Il pasto di carne cruda diventa così teofagia e nel gioco il dio stesso diventa endocannibale. A Chio ed a Tenedo una serie ambigua di notizie presenta un Dionysos Omadios, divoratore di carne cruda o Anthroporraistes, straziatore di uomini coinvolto in

sottolineato nel ritualismo ittita dove ripetutamente in occasione della libagione ricorre l'espressione «bere il dio». Cfr. per una rapida informazione O.R. Gurnay, *Some aspects of Hittite Religion*, Oxford, 1977, 36.

36 Per una riflessione sul mito-rito dionisiaco come significazione e funzionalizzazione dell'eccesso nell'immaginario greco cfr. I. Chirassi Colombo, *Dionysos Bakhos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine*, in «Atti del convegno di studi su «Dionysos. Mito e Mistero», Comacchio, nov. 1989, (in stampa).

37 I Titani uccisori di Dionysos bambino sono detti «origine e fonte di tutti gli infelici mortali» in un inno orfico (*Hymn.* XXXVIII = O.F. Kern 220). Per il tardo commentatore di Platone Olimpiodoro (VI d.C.), l'umanità nasce dai *thrymmata*, i resti inceneriti dei Titani fulminati da Zeus (*ad Plat. Phaed.* p. 68). Ma l'accenno ad una dottrina della vita come riscatto è chiaro in Platone (*Cratyl.* 400 bc).

38 Per il menadismo come esperienza piuttosto raccontata che agita cfr. osservazioni di A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, HSCPh, 1976, pp. 121-60. Ma anche A.J. Festugière, *Les mystères de Dionysos, Etudes des religion grecque et hellenistique*, Paris 1972, pp. 13-63; *contra* Jeanmaire, *Dioniso, Religione e cultura in Grecia*, (1951) tr. ital. Torino 1972, p. 158n.

39 Come toro in Eur., *Bacch.* 1017; e nell'inno cultuale delle donne dell'Elide; come bue, *bougenes* nel rito della palude di Lerna (Plut., *De Is. et Osir.* 364 F); come capretto, Hesych. s.v. *Eriphios*.

annunciate prassi rituali dove animale, umano e divino tendono a confondersi[40]. E la perseguita razionalità della *thysia* classica si confonde con esse.

Comunque nelle pieghe a volte discrete del mito la prima donna, l'ambigua Pandora, figura che tende a scomparire dalla grande narrazione, manda un discreto allusivo ed ironico messaggio. Al posto del *pharmakos*, la vittima sacrificale umana coinvolta nel complesso rituale catartico dei riti Thargelia che prevedeva l'espulsione (messa a morte) di una o due vittime umane designate a portare su di sé i mali della comunità, Pandora sceglie di sacrificare (il verbo è sempre *thyein*), una vittima diversa, il cavolo a sette foglie, vegetale ben noto alla cucina e alla farmacopea antiche[41]. Come segnalare un silenzioso e compatto fronte di opposizione o meglio una specifica dichiarata opposizione interna al sistema sacrificale della città, quindi al suo stesso modo di proporsi. Un'altra spia delle contraddizioni endemiche del sacro greco. Al di là delle intenzioni del testo, si tratta di un frammento del poeta giambografo Ipponatte (VI a.C.) nel quale le intenzioni allusive si sovrappongono in modo inestricabile lo scherzo propone di prestare attenzione a tutta una vasta zona di elaborazione dell'immaginario religioso che, attraverso canali variamente identificabili, denuncia la vocazione tipica del politeismo greco come di molti altri politeismi maturi a sfuggire ad ogni impostazione univoca obbligata e funzionale dei modi di vivere e pensare il sacro[42]. Un sacro inteso come ineludibile immagine specchiata del sé storico.

[40] *Omadios*, «mangiatore di carne cruda», a Chio e Tenedo anche come *Anthroporraistes* in un complesso rituale che prevede lo scambio per sostituzione analogica di una vittima umana, animale o divina (Porph., *De abst.* 2, 55; Ael. *N.A.* 12, 34).

[41] Dati M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religioser Bedeutung* (1906), 1957, p. 107, n. 1.

[42] Ipponatte, tr. 107, Teubner 1983. Commenti al passo sono ancora tutti provvisori.

IL SACRO NELLA NATURA E NELL'UOMO: LA PERCEZIONE DEL DIVINO NELLA GRECIA ANTICA

di
André Motte

Sempre timoroso di applicare ad un campo labirintico come quello della religione greca categorie poco appropriate, falsandone in partenza l'analisi, lo storico è ben felice quando scopre negli antichi qualche filo conduttore in grado di suggerirgli un modo di organizzare la sua riflessione. Aristotele, in un passo del *De Philosophia*[1], spiega che gli uomini elaborarono la nozione degli dei partendo da due tipi di fenomeni: i fenomeni che riguardano l'anima, come l'entusiasmo e il dono della profezia, e i fenomeni celesti, come il corso del sole e il movimento ordinato degli astri. Alla base della comprensione del divino stanno dunque, da una parte, un'esperienza interiore, una sorta di ritorno in se stessi e, dall'altra, una visione esterna, un rapporto con il mondo. Numerosi fatti religiosi confermano, per quanto riguarda la Grecia antica, la pertinenza di tale analisi. Quelli che Aristotele invoca a proprio sostegno sono probabilmente soltanto degli esempi. Parlando dei fenomeni cosmici, infatti, egli di certo non rifiuterebbe di estendere anche ad altre manifestazioni, diverse da quelle dei corpi celesti, il privilegio di aver prodotto l'idea del divino, un privilegio che costituisce, peraltro, un dato essenziale della sua teologia. Aristotele stesso, tra l'altro, afferma in un passo dell'*Etica a Nicomaco*[2], che «tutto ciò che è nella natura ha qualcosa di divino». Da questo vasto campo di una intuizione largamente condivisa inizieremo la nostra indagine, tralasciando per il momento la speculazione filosofica per raccogliere in primo luogo, nella loro ricca diversità, i dati concreti della vita religiosa.

1 Fr. 12a Ross: Sextus Empiricus, *Contra Mathem.*, III, 20-23.
2 *Eth. Nic.*, VII, 1153b34: *panta gar physei echei ti theion.*

I. IL SACRO NELLA NATURA

Mettere l'accento sulla componente naturalistica della religione greca, come ci proponiamo di fare, non vuol dire negare l'importanza dei fattori sociali e politici che hanno segnato il suo sviluppo in epoca arcaica e classica. Il nuovo pensiero sul quale si fonda l'organizzazione della *polis*, infatti, assimila la componente naturalistica: senza di certo respingerla, l'affina. Nelle loro città, come è stato detto, i Greci spesso ci sembrano dei contadini in esilio. E ciò particolarmente in fatto di religione, sia che si tratti delle divinità che essi venerano, dei culti che praticano, dei miti che ricreano, sia che si tratti, e in maniera anche più sostanziale, del modo in cui seguitano a cogliere il divino negli spazi e nei fenomeni naturali. Se gli dei della *polis* subiscono un processo di «civilizzazione», non vuol dire che essi non rimangano delle entità del mondo, in stretta relazione con le forze che lo animano. Per quanto poi concerne i sistemi più elaborati di rappresentazione, essi tendono, come si può vedere in Esiodo, a riferire i nuovi valori sui quali si fonda la città, per esempio la giustizia, ad un ordine che è insieme cosmico e divino.

Se è vero che questo naturalismo riveste forme e intensità variabili a seconda delle epoche e degli ambienti considerati, rimane comunque il fatto che esso si afferma da un capo all'altro della civiltà ellenica: affonda da un lato abbondanti radici nel passato cretese-miceneo e sopravvive, dall'altro, allo stesso regime della *polis*. È significativo, a questo proposito, il fatto che proprio gli antichi culti rimasti strettamente associati al simbolismo della natura, come quelli di Demetra e di Dioniso, eviteranno meglio di ogni altro la fossilizzazione e contribuiranno al rinnovamento mistico che caratterizza l'epoca ellenistica e quella romana. In modo analogo, la concezione religiosa della *physis* che emerge nei primi filosofi ionici, sistematizzando in termini astratti una visione che peraltro doveva essere assai diffusa, si ritroverà in seguito radicalizzata negli Stoici[3]. In breve, una certa forma di naturalismo, che non esclude affatto la promozione di aspirazioni spirituali, è appunto uno dei tratti caratteristici e durevoli della religione e del pensiero religioso dei Greci. Saldamente legato a un politeismo mai rifiutato, ma che può accompagnarsi alla percezione confusa dell'unità del divino[4], questo naturalismo fornisce uno dei criteri più importanti perché lo storico possa distinguere la tradizione pagana da una religione come il Cristianesimo, imperniata invece sull'idea della trascendenza divina rispetto alla creazione.

[3] Come dimostra il recente saggio di M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, La Découverte, Paris 1989.

[4] A questo proposito cfr. le puntuali osservazioni di J. Rudhardt, *Comprendre la religion grecque*, in «Kernos», 1991, pp. 58s.

Il luogo sacro

Come già notava Th. Zielinski[5], «la base forse più profonda del sentimento religioso dell'antica Grecia» è «la nozione della vita misteriosa della natura». È impossibile, infatti, non essere colpiti dalla tendenza degli antichi a sacralizzare gli spazi e i fenomeni del loro ambiente naturale. Per qualificarlo, essi fanno costantemente uso dell'aggettivo *hieros*, che significa «sacro», con una particolare sfumatura nel senso di «carico di potenza»[6]. Si tratta di un epiteto che di fatto gli antichi attribuiscono a innumerevoli realtà: il cielo, gli astri, la luce, il fuoco celeste, il giorno, la notte, le nuvole, i venti, le brezze; e inoltre la terra con tutto quanto la caratterizza e ne manifesta la vitalità: i corsi d'acqua, le sorgenti, le onde del mare, le isole, le montagne, le vette, le caverne e le grotte, le pianure, le praterie, le paludi, i laghi, le baie marine, le foreste, le selve o gli alberi isolati e così via. Ma può trattarsi anche di semplici vegetali come il grano, l'alloro, l'olivo, il fiore, oppure ancora animali, come gli uccelli, i serpenti, le cicale, i pesci, le greggi. Qualunque realtà naturale, insomma, è capace di suscitare la percezione del numinoso.

È piuttosto raro, invece, che i Greci esprimano il sacro in modo del tutto impersonale. Le ierofanie, per loro, sono quasi sempre delle teofanie, che evocano la figura di un dio. Così il Cielo e la Terra, il Sole e la Luna sono esseri dotati di vita e di coscienza; e gli stessi spazi terrestri e marini sono popolati di minute divinità, spesso scarsamente differenziate, come le Ninfe, i Satiri, le Nereidi. Il territorio, in questo modo, porta nel suo complesso un'impronta divina; anche se poi alcuni specifici luoghi hanno ricevuto una specie di consacrazione ufficiale e sono divenuti la sede accreditata di certe entità divine, alle quali i culti e i miti hanno finito per attribuire un nome e una personalità più marcata.

È opportuno assegnare a questo sviluppo il rilievo che merita. La localizzazione di un santuario non è mai, per i Greci, l'effetto di una decisione arbitraria dell'uomo. È sempre il risultato della volontà divina, alla quale l'uomo semplicemente si

[5] *La religion dans la Grèce antique*, trad. franc. di A. Fichelle, Paris 1926, p. 12. Anche O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1963, dedica un capitolo fondamentale all'importanza dell'ambiente naturale, dimostrando in particolare che la religione dei Greci è, più d'ogni altra, *bodenstandig*. Cfr. anche A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles 1973. Nel presente capitolo citiamo spesso dall'ottimo studio di A. Bonnafé, *Poésie, nature et sacré*, I-II, Maison de l'Orient, Lyon 1984 e 1987.

[6] Come ha dimostrato J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Genève 1958 opera capitale per comprendere la religione dei Greci in epoca classica). Ho ripreso lo studio del vocabolario del sacro in *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in J. Ries (cur.), *L'Expression du sacré dans les grandes religions*, Hire, Louvain-la-Neuve 1986, III, pp. 109-256. Cfr. anche la bella sintesi di F. Jouan, *Les écrivains et le sacré en Grèce*, in *Actes du XIIe Congrès Budé*, Belles Lettres, Paris 1989, pp. 51-84.

sottomette: nel sito ha avuto luogo un evento significativo (qualcuno, ad es., è stato colpito dalla folgore), oppure il luogo è stato scelto da un oracolo (eventualmente attraverso un animale), oppure ancora, ed è il caso più frequente, particolari caratteristiche naturali conferiscono al luogo una speciale densità religiosa. Tutto il Parnaso si addice al sacro (è *hieroprepes*), osserva il geografo Strabone[7] a proposito del paesaggio di Delfi, citando a riprova le grotte e i numerosi altri luoghi sacri che abbondano nella regione.

Per indicare un santuario i Greci di epoca classica usano spesso lo stesso aggettivo *hieros*, sostantivato al neutro e preceduto dall'articolo. È significativo che il termine, al singolare, abbia sempre e soltanto questo significato locale e concreto, segno della sua particolare attitudine a definire il sacro e il divino che si manifestano in un determinato luogo. In ogni epoca la Grecia è stata costellata di innumerevoli santuari. Se troppo spesso lo si dimentica è perché molti di essi non hanno lasciato alcuna traccia[8]. Eppure, fu questo l'aspetto che assunsero in origine la maggior parte dei recinti dedicati a un dio, e quando intervenne l'uso di edificarvi dei monumenti duraturi ci si compiaceva di richiamare alla memoria il loro stato primitivo e il motivo per cui erano stati scelti. Ad Efeso, per esempio, un mito riferiva che il primo tempio di Artemide era stato costruito nel luogo stesso in cui era avvenuta la ierofania della dea sotto forma di uno *xoanon* emergente dalla palude[9]. In cima all'Acropoli di Atene cresceva un olivo che ricordava la disputa avvenuta fra Atena e Poseidone per il possesso dell'Attica. A Delo, non lontano dal tempio di Apollo e dal lago sacro, si venerava la palma al cui riparo era nato il dio[10].

Queste associazioni mostrano che, per lo spirito dei Greci, non è la presenza del tempio a determinare il carattere sacro del luogo: lo si edifica per servire da abitazione (*naos*) al dio che in quel posto ha manifestato la sua presenza. I santuari costruiti, proporzionalmente poco numerosi — molti spazi dedicati al culto si accontentano di un semplice altare all'aria aperta —, non hanno mai offuscato l'attrattiva dei luoghi sacri naturali e si può constatare che nelle città i templi sono spesso fiancheggiati da vegetazione ornamentale, o addirittura attorniati da veri e propri giardini accuratamente coltivati. Tale era specialmente il tempio che anco-

[7] Strabone, IX, 417. Questo giudizio antico risuona in una osservazione moderna, di G. Roux (*Delphes, ses oracles et ses dieux*, Paris 1976, p. 16): «Il vero principio della grandezza di Delfi fu la maestà del luogo su cui sorgeva, perfettamente adatto all'elevazione della pietà che doveva manifestarvisi».

[8] Fortunatamente questo non è il caso dei santuari in grotte e caverne, che, accuratamente indagati, hanno spesso restituito vestigia degli antichi culti. Su questo argomento cfr. P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964.

[9] Callimaco, *Inno ad Artemide*, 237ss.; Pausania, III, 16.11.

[10] *Inno Omerico ad Apollo*, 117s.; e il mio commento in *Prairies et jardins*..., cit., pp. 171-91.

ra possiamo ammirare sull'agorà di Atene, l'*Hephaisteion*, oggi più noto col nome di *Theseion*[11].

I Greci si sono tramandati di epoca in epoca una visione schematica e quasi aprioristica dello *hieron* naturale. Esso contiene una sola realtà, un albero, una grotta, ma spesso la presenza di numerosi elementi ne accresce il carattere numinoso. I poeti, portavoce privilegiati delle comunità, si sono spesso fatti interpreti, con svariate sfumature, dei sentimenti provati da un Greco di fronte a un luogo sacro. Prendiamo solo un esempio, in piena età classica. Nell'*Edipo a Colono*, Sofocle rappresenta Antigone che conduce il padre cieco sulla strada di Atene. Giunti al boschetto di Colono, dedicato alle Eumenidi (le figlie della Terra o della Notte), la giovane straniera, non appena si avvicina, riconosce dagli allori, dagli ulivi, dalla vite, dal canto dell'usignolo, il carattere sacro del luogo (vv. 14-18). Vorrebbe farvi sosta perché il padre potesse riposarsi, ma il coro li invita alla prudenza:

Ma vai troppo lontano. Entri nel silenzio della valle selvosa.
Là c'è il fonte, dove l'acqua si mescola al miele nell'urne[12].

In questo bosco sacro di Colono, terra natale del poeta, Edipo scomparirà misteriosamente e qui verrà onorata la sua tomba.

Questa scena descrive bene i sentimenti, spesso ambigui, che può suscitare l'approssimarsi a un luogo sacro: un moto di slancio, un'attrattiva talora culminante in un incantesimo (*thauma*), ma anche un sentimento di rispetto, di timore, addirittura di turbamento religioso (*thambos*)[13].

Figure divine

L'esame delle realtà religiose non consente assolutamente che si resti sulle generali, come si è fatto fin qui. Non è un concetto universale della natura quello che presiede alle esperienze concrete; si tratta piuttosto di una visione chiarissima, che esse suggeriscono di primo acchito. Questa differenza dipende in particolare dal rilievo geografico, dalle condizioni ambientali che vi si adattano, dalle diverse attività cui si dedicano le popolazioni: caccia, pesca, navigazione, allevamento, agricoltura, le occupazioni propriamente urbane. In parte si spiega così la molteplicità delle divinità che frequentano il paesaggio greco ed anche la pluralità dei loro culti e dei loro miti. Resta il fatto che, per una data regione e per una data

[11] Cfr. D.B. Thompson, *Garden of Hephaistos*, in «Hesperia», 6 (1937), pp. 396-425.

[12] Sofocle, *Edipo a Colono* (trad. E. Cetrangolo).

[13] Cfr. ad esempio Omero, *Odissea*, VI, 162-68 (Ulisse davanti alla palma di Delo); *Inno omerico a Demetra*, 1-38 (reazione di Kore davanti al narciso che cresce); Platone, *Fedro*, 230b-c nonché 238d (elogio di Socrate di un santuario dedicato a Pan e alle Ninfe).

epoca, molti di questi elementi coesistono e interferiscono per formare una rete complessa di rappresentazioni.

Gli stessi Greci non hanno mancato di notare certe affinità che associano le loro divinità a luoghi particolari. Secondo Dionigi di Alicarnasso, i monti e le valli spettano a Pan, i prati e i luoghi fioriti alle Ninfe, le rive e le isole alle divinità marine e «tutti gli altri luoghi — egli aggiunge — spettano agli dei e ai geni, secondo quel che è proprio di ciascuno»[14]. L'affermàzione pecca certamente per eccesso di generalizzazione, ma vi sono parecchi casi in cui essa risulta veritiera. Pan è effettivamente un dio pastore che frequenta le regioni montagnose e abita nelle grotte, pur andandosene anche per le campagne; demone itifallico, favorisce l'accoppiamento animale e si unisce furtivamente con le Ninfe, di cui dirige volentieri i cori, la sera, dopo le sue scorribande primaverili:

> Il dio, muovendo da una parte all'altra, e talora al centro della danza,
> la guida con rapido batter di piedi — sul dorso ha una fulva pelle
> di lince —, esaltandosi nell'animo al limpido canto,
> sul molle prato dove il croco, e il giacinto
> odoroso, fioriscono mescolandosi innumerevoli all'erba[15].

Estraneo alla città, questo essere cornuto dai piedi caprini venne tuttavia gratificato di un santuario rupestre dagli Ateniesi, nel cuore stesso della città, di fianco all'Acropoli, come riconoscimento per la parte avuta nella vittoria di Maratona. Molte altre città l'onoravano, talora, come a Olimpia, fin dentro il Pritaneo[16]!

Lo stesso tipo di contraddizione, ed anche di interferenza, fra due sfere della vita religiosa è rilevabile nel caso di Dioniso. Le sue «orge sacre» lo portano sulle montagne invernali e nei valloni selvaggi, facendone un nemico patentato dell'ordine della *polis* e di ogni forma di civiltà. Con le sue danze sfrenate e il rituale sacrificale dell'omofagia, che ha il significato di un ritorno ai principi vitali (come il sangue, la linfa, lo sperma), egli invita i suoi fedeli ad un'estasi paradisiaca[17].

Ma vi è anche un altro Dioniso, molto più equilibrato, che viene accolto nella città. Per riprendere il caso di Atene, il dio vi era onorato con numerose feste importanti, fra cui le Grandi Dionisie, che davano luogo, in particolare, ai famosi concorsi di tragedie e di commedie nella cornice del teatro-santuario dedicato al dio stesso: là gli Ateniesi applaudirono quell'opera politicamente sovversiva che sono le *Baccanti* di Euripide. Sorprendente raffinatezza di una cultura capace di

[14] *Antichità romane*, I, 38.1.

[15] *Inno omerico a Pan*, 22-26 (trad. F. Càssola); per le sue unioni furtive: Euripide, *Elena*, 190.

[16] Pausania, V, 15.8; per il santuario sull'acropoli: Euripide, *Ione*, 887s.

[17] Tratti tutti evocati da Euripide, in modo così suggestivo, nelle *Baccanti*. Cfr. il mio commento in *L'expression du sacré...*, cit., pp. 204-23.

vibrare di fronte a una critica radicale dei suoi propri fondamenti attraverso l'immagine di un dio che essa stessa venerava! Un dio che peraltro manifestava, in occasione della festa primaverile delle Antesterie, un'integrazione notevole con la città, e al tempo stesso un curioso arcaismo. La prima giornata di questo *triduum*, il cui nome evoca una festa dei fiori, si trascorreva gustando il vino nuovo e offrendo le primizie a Dioniso. L'indomani, un corteo portava su di un carro il dio al suo antico santuario, detto «alle paludi», le cui porte venivano eccezionalmente aperte; lo stesso giorno, in un locale detto *Boukoleion*, «stalla dei buoi» — un luogo che evoca il dio-toro — si simulava il matrimonio sacro fra Dioniso e la moglie dell'arconte-re, la «regina» della città. Il terzo giorno era dedicato ai defunti, che si riteneva facessero irruzione fra i vivi; per la circostanza si preparava una *panspermia*, sorta di pappa di cereali vari che, entro marmitte, veniva portata in giro per la città. La sera, infine, si congedavano le anime dei morti con una formula che menzionava il nome stesso della festa: «Fuori, Keres, le Antesterie sono finite!»

Questi antichi festeggiamenti di rinnovamento primaverile consacravano dunque Dioniso come dio della fertilità e della fecondità ed anche come genio infernale, mostrandolo accanto ad un Hermes psicopompo. Il centro di gravità era un vecchio santuario tra le paludi, considerato luogo di comunicazione fra i morti e i vivi, matrice ctonia in cui fermentavano i germi del rinnovamento periodico. La componente nuziale suggellava inoltre le nozze del dio con l'intera città, che si presumeva da lui fecondata[18].

Non esiste un rapporto neutrale col mondo, non esiste «pura natura» che sia semplice registrazione di dati oggettivi. Per gli antichi, un simbolismo complesso presiede costantemente alla comprensione dell'ambiente naturale. Esso è arricchito dal loro fecondo immaginario e dalle realtà vissute, ricco inoltre dei vecchi schemi ereditati e di cui il simbolismo che fonda le città non consegna tutte le chiavi, neppure quando sia riuscita ad inserirvisi. Il significato di tali simboli, d'altronde, non è mai interamente ricuperabile, né oggettivabile.

L'ideale sarebbe di poter passare in rassegna tutti i grandi dei del pantheon e scrutare attraverso le loro epiclesi, i loro luoghi abituali, gli attributi vegetali e animali, i loro culti e i loro miti, gli elementi che li associano alla vita della natura e che, in questa sfera, li accostano o li differenziano gli uni dagli altri.

Ma una cosa del genere non è possibile. D'altra parte, ci si renderebbe subito conto che non c'è divinità canonica la cui personalità sia dappertutto identica. Le caratteristiche locali sono, per ciascuna, numerose e i tratti comuni non sono, quanto meno, ovunque evidenti. Ogni città possiede il proprio pantheon, e il tal

[18] Su questo rituale ateniese, cfr. i commenti chiarificatori di H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, pp. 48-56 (trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972). Per il simbolismo materno, cfr. *Prairies et jardins...*, cit., pp. 246s. e *passim*.

dio che esercita la tale funzione in una città, può vedersene privato nell'altra, a vantaggio di un altro dio. E nondimeno, trattandosi in particolare della concordanza con certi elementi dell'ambiente naturale, il confronto fra le testimonianze, in difetto di costanti, fa spesso attribuire grande significato a tendenze e orientamenti. Facile, da questo punto di vista, l'esempio di Dioniso e Pan: la campagna e la montagna sono la loro abituale residenza e la loro adozione in talune città non li spoglia affatto dei vecchi costumi. Hanno inoltre in comune, e ne riparleremo, la capacità di far sprofondare gli uomini in una sorta di delirio. Non dobbiamo quindi stupirci di vedere, alla fine dell'epoca classica, il dio pastore entrare nel corteggio del dio della vite. Ciascuno di loro conserva tuttavia le proprie specificità, il secondo presentando peraltro una personalità molto più sfuggente[19].

Il caso di Zeus è più complesso, anche se sono note le sue affinità col cielo, la folgore, le nuvole, la pioggia feconda; lo si onora abitualmente sulle cime, luogo simbolico di incontro fra il Cielo e la Terra. Omero ricorda il significato cosmico delle nozze sacre quando descrive in questo modo l'unione fra Zeus ed Hera in cima all'Ida troiano:

Detto così, fra le braccia ghermì la sua sposa il Cronide;
e sotto ad essi fiorì la terra di tenere erbette,
di roridi trifogli, di crochi, di fitti giacinti
morbidi, ch'alti dal suolo sorgendo, sostennero i Numi.
Giacquero quivi; e sopra si stese una nuvola d'oro
bella, a coprirli; e giù ne cadevano lucide stille[20].

È nota la predilezione dell'altro figlio di Crono, Poseidone, per il mondo marino e la frequente istallazione dei suoi santuari nei porti o sui promontori, come quello di Capo Sounion, che si può ancora ammirare. Ma è la tradizione olimpica che l'ha relegato in questo ambito, in quanto l'etimologia del nome, certi epiteti e certi miti e culti testimoniano che fu anche lui, anticamente, uno «sposo della Terra». Era un dio delle fonti e delle acque dolci, promotore della vegetazione e spesso associato al cavallo e al toro[21].

Per chiudere questa breve rassegna di figure maschili, accenniamo ancora ad Apollo, bell'esempio di un dio che nel corso del tempo si è fortemente umanizzato e civilizzato, dal momento che i più antichi racconti lo rappresentano feroce e violento, capace di far tremare gli stessi dei. Fra le varie sfaccettature della sua personalità, due almeno, che fanno al caso nostro, meritano una segnalazione.

[19] Nell'abbondante letteratura recente relativa a Dioniso, citeremo soltanto M. Detienne, *Dyonisos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1985.

[20] *Iliade* 14, 346-59 (trad. E. Romagnoli, vv. 338-343). Su questo episodio e sul tema della ierogamia, spesso associata all'ambiente naturale, cfr. *Prairies et jardins*..., cit., pp. 198-232.

[21] Cfr. L. Séchan e P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966, pp. 103-107.

L'epiteto *Phoibos* lo associa alla luce e, ancor prima della (tarda) identificazione con Helios, il riferimento al Sole compare talora nelle antiche evocazioni delle sue epifanie. Ecco come un antico inno lo rappresenta mentre appare a certi marinai che diverranno suoi sacerdoti a Delfi:

> Allora balzò fuori dalla nave Apollo, il dio arciere,
> simile a un astro che appare in pieno giorno: da lui
> scaturivano faville innumerevoli, e il fulgore giungeva fino al cielo[22].

L'altro tratto da sottolineare, e che forse non è senza nesso col precedente — il tema delle greggi del Sole è ben noto — fa di Apollo un dio pastore, protettore delle greggi e dei pastori, ma anche interessato alla fioritura della vegetazione e alla vita dei raccolti, come dimostrano in particolar modo varie feste ateniesi nelle quali il dio ha un ruolo importante[23]. Le sue origini pastorali spiegano certamente anche il suo incontro con le Muse, divinità campestri, e il patrocinio che insieme accordano all'ispirazione poetica e alle arti musicali[24].

I nessi che uniscono certe divinità femminili del pantheon greco alla vita della natura, sotto varie forme, sembrano ancor più frequenti, più costanti, più essenziali che per la maggior parte degli altri dei. Se ne potrebbe fare un lungo elenco[25], ma per restare nei limiti ne citeremo soltanto tre: Artemide, Demetra e la Terra.

Artemide, la sorella di Apollo, porta anch'essa l'arco e non ha nulla da invidiare al carattere primitivamente feroce del fratello. Ma, più profondamente di lui, è rimasta associata all'immagine della natura selvaggia, animale e vegetale, immagine che si riflette sulla sua natura di vergine indomita.

Certamente, mettendoci dal punto di vista degli antichi, bisognerebbe dire il contrario, poiché è la divinità che impone agli esseri e alle cose la propria dinamica, una dinamica piuttosto ambigua all'occorrenza, visto che Artemide uccide con la stessa determinazione con la quale protegge la vita. Le sono dedicati una quan-

[22] *Inno omerico ad Apollo*, 440-43 (trad. F. Càssola).

[23] Cfr. Séchan e Lévêque, *op. cit.*, pp. 204-206.

[24] Sulle origini pastorali della poesia, cfr. Jacqueline Duchemin, *La houlette et la lyre*, Paris 1960.

[25] Ci sarebbe molto da dire, per esempio, sulla dea Hera, specialmente a proposito degli importanti santuari a lei dedicati ad Argo, Samo e alla foce del Sele in Italia, dove appare con le caratteristiche di Grande Madre, sovrana della natura fertile e feconda. Anche Afrodite offrirebbe un'ampia messe di fatti, ma si vedrebbe che l'immagine della natura che più spesso caratterizza i suoi luoghi preferiti — giardini, boschetti, prati fioriti — è quella del desiderio, della seduzione e dell'amore sessuale. Per queste due divinità cfr. *Prairies et jardins...*, cit., pp. 104-14 e 121-46. Bisognerebbe seguire anche i culti e i miti di Atena, Cibele, Dione, Ecate, Ilithia, Leto, Rhea, Semele e di una quantità di altre divinità minori.

tità notevole di santuari negli avvallamenti umidi, in prossimità di stagni o presso rive marine. Attorno a un santuario del genere, per esempio, si sviluppò la città di Sparta, in cui la dea continuerà a rivestire un ruolo importante. La sua sovranità infatti si esercita anche nel mondo umano, particolarmente sulle donne e sui giovani: presiede in special modo alle nascite, ai riti di passaggio degli adolescenti e alle cerimonie preparatorie del matrimonio, tutte funzioni sociali che confermano l'immagine dello scaturire e del fluire, di un qualcosa al di fuori della città che essa stessa sembra veicolare.

Artemide, come Dioniso, ha trovato in Euripide un cantore tra i più geniali. L'*Ippolito* abbozza un ritratto della dea molto idealizzato quanto alla pietà che ispira, ma pieno di reminiscenze suggestive quanto al simbolismo che ostenta. Pieno di disprezzo per Afrodite e per le donne, il giovane eroe si è votato anima e corpo al servizio esclusivo della dea vergine. L'ideale di purezza che lo anima si nutre al contatto di una natura intatta, in cui avverte la presenza della dea. Ispirandosi alle realtà locali — il culto di un'Artemide «della palude» a Trezene — il poeta evoca a varie riprese i prati verdeggianti dove Ippolito viene ad assaporare le gioie della caccia e dell'offerta pia alla divina protettrice. L'inizio del dramma rappresenta il protagonista mentre accompagna il gesto con una fervida preghiera:

Da un prato immacolato ho colto i fiori
che intrecciato io ho con le mie mani
nella ghirlanda che a te reco in dono.
Nessun pastore mai
vi conduce la greggia a pascolare,
né ferro mai vi scese: intatta è l'erba,
e l'ape la sorvola a primavera.
Giardiniere è il Pudore e delle pure
acque di un rivo ne alimenta il suolo,
per quelli a cui Natura
il limite ha donato in ogni cosa
e che di guida o legge
non han bisogno. Solo ad essi è dato
coglierne i fiori,
ma è sacrilegio a chi non è gentile.
O mia Signora, alla tua chioma d'oro
cingi la mia corona:
è pia la mano che te ne fa dono.
Poiché io solo al mondo ho il privilegio
di stare insieme a te e di scambiare
con te le mie parole, anche se solo
la voce odo e non vedo il tuo volto.

Ed una sola cosa
io prego alla mia vita:
quale il principio fu, tal sia la fine[26].

Il sentimento religioso della natura, così caratteristico dell'animo antico, trova in questi versi una delle sue espressioni più sublimi, non soltanto per l'effusione mistica dell'eroe, ma anche perché, con tocchi semplici e familiari, il poeta riesce a ricreare l'immagine archetipica di una natura impregnata di divina femminilità e qui traboccante di una fecondità tutta spirituale.

Quest'opera letteraria tratteggia un ideale religioso di castità che i Greci, per la verità, non hanno mai condiviso, e certamente neppure i culti di Artemide poterono, all'epoca, ispirare al poeta lo slancio mistico — l'unione con la divinità — che egli attribuisce al suo eroe. Ma Ippolito mostra familiarità con l'orfismo e con l'iniziazione eleusina. E questo ci porta a dire qualche cosa di Demetra, non tanto per parlare dei suoi misteri — che sono oggetto di un altro capitolo — quanto invece dei suoi altri culti che l'associano così strettamente al ciclo della vegetazione, come Dioniso, ma più specialmente ai lavori agricoli. Se i Greci non mangiavano mai carne animale che non fosse stata, prima, oggetto di un sacrificio, essi circondavano anche il lavoro dei campi di mille precauzioni religiose. Tutte le fasi dell'agricoltura erano scandite da feste e dall'adempimento di rituali tipici, spesso ereditati dalla notte dei tempi, come quelli delle Tesmoforie. Questa festa della semina autunnale, assai diffusa nel mondo antico, era rigorosamente riservata alle donne, senza dubbio a motivo, come suggeriscono L. Séchan e P. Lévêque[27], «di un'analogia fra la fecondità del seno materno e quella della terra generatrice, che la donna sembra perciò decisamente più adatta a favorire». Questo registro simbolico, che nel rito era concretato dalla manipolazione di oggetti che rappresentano il sesso femminile e, nel mito, dalla rappresentazione di ierogamie compiute sulla nuda terra — la Demetra cretese si era unita con Iasione su di una terra tre volte arata[28] — è un dato fondamentale per capire il significato delle immagini e dei gesti religiosi di cui gli antichi circondavano il lavoro della terra. Anche fuori del contesto agricolo, infatti, essi associavano costantemente la fertilità della terra alla fecondità e immaginavano lo sviluppo vegetale sul modello della generazione animale. Con una giornata di festeggiamenti alimentari, chiamata «bella nascita» (*kalligeneia*), terminavano le Tesmoforie ateniesi, dopo che le donne, nei giorni precedenti, avevano praticato riti di fertilità nelle fenditure del suolo e digiunato su tappeti di fogliame dalle virtù purificatrici.

[26] Euripide, *Ippolito*, 73-87 (trad. C. Diano, vv. 94-118). Per questo brano e per tutto il paragrafo dedicato ad Artemide, cfr. il mio *Prairies et jardins...*, cit., pp. 93-104, dove si troveranno tutti gli elementi giustificativi. Cfr. anche Ileana Chirassi Colombo, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, Trieste 1964.

[27] *Op. cit.*, p. 142.

[28] Esiodo, *Teogonia*, 969-71; Omero, *Odissea* 5, 125-27.

Nascita, matrimonio, morte sono la sequenza obbligata dello scenario rituale e mitico dell'agricoltura patrocinata da Demetra ed esemplarmente impersonato dal destino della figlia diletta Kore-Persefone. Il racconto del suo ratto da parte di Ade, signore del regno dei morti, è fra i miti più diffusi del mondo antico, e varie regioni rivendicavano il privilegio d'essere state teatro di questo dramma della separazione, della discesa di Kore nel regno umido e tenebroso degli Inferi e della sua rinascita primaverile. La topografia sacra legata a questo mito era quella di un campo in cui la giovane divina era intenta a cogliere fiori e di un precipizio da cui appariva il crudele rapitore[29]. Così si presentava specialmente il paesaggio della città di Eleusi, che Demetra aveva gratificato di un rituale iniziatico segreto, col quale garantiva agli uomini nuove speranze escatologiche.

Per il suo profondo legame con la figlia, per i frutti che reca e per il suo stesso nome, Demetra si presentava ai Greci sotto il segno della maternità benevola. Di tutte le divinità del pantheon, infatti, è quella che meglio incarna la figura della *Terra Madre*, che, governando la vita della natura e il destino degli uomini, regolava il ciclo di tutto ciò che nasce, cresce e muore. Assai chiara era, per gli antichi, la coscienza delle affinità profonde che univano Demetra e Gaia. Le due dee condividevano parecchi epiteti e perfino alcuni santuari; della prima, Euripide dice: «È la Terra, con qualsiasi nome la si chiami»[30].

In epoca classica, non sembra che Gaia avesse ancora nel culto un ruolo fondamentale, poiché la sua figura era stata offuscata da altre divinità, maggiormente antropomorfiche. Assai diversa era invece la situazione in epoca più antica, in particolare fra le comunità contadine, come ha dimostrato Louis Gernet[31]. Sul piano iconografico, invece, si osserva che una nozione religiosa della Terra non ha mai cessato di occupare un posto centrale, riunendo in sé numerose rappresentazioni del divino: «una forma unica sotto parecchi nomi» dice Eschilo[32] parlando di Themis e di Gaia. E Plutarco osserverà che il nome della Terra era caro a tutti i Greci, secondo la tradizione degli antenati[33].

È noto come il pensiero teogonico e cosmogonico di Esiodo affermi il ruolo primordiale della Terra. Essa è il primo essere manifestatosi nel vuoto iniziale (*Chaos*); generato il cielo, verrà da questo interamente ricoperta e la sua fecondità sarà straordinaria, a volte addirittura prodigiosa e, alla fine, offrirà a tutti gli esseri viventi una dimora sicura. Ma la costruzione genealogica segnala dei collegamenti

[29] Cfr. *Prairies et jardins...*, cit., pp. 114-21. Si noterà la dualità del simbolo legato a Demetra, quello del campo arato, e quello pre-agricolo della prateria «di prima della falce».

[30] *Baccanti*, 276; cfr. *Fenicie*, 685.

[31] *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932, pp. 46-72: «Le plus ancien fonds religieux». Cfr. anche A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin 1925.

[32] *Prometeo*, 209s.

[33] *Moralia*, 935b.

che mostrano come la Terra sia la fonte dei valori essenziali: unitasi a Zeus, sua figlia Themis genera tre figlie, i cui nomi esprimono il suo potere: Disciplina (*Eunomia*), Giustizia (*Dike*) e Pace (*Eirene*); un'altra figlia, *Mnemosyne*, unitasi allo stesso dio, genererà le Muse, ispiratrici dei poeti. In entrambi i casi, la genealogia è tutt'altro che speculazione, ma riflette un'intuizione ampiamente diffusa. In uno dei primi trattati di economia, si può leggere che «la Terra, in quanto divinità, addita anche la giustizia a coloro che sappiano recepire il suo insegnamento»[34]. Quanto al potere profetico, basterà ricordare il ruolo di *protomantis* riconosciuto alla Terra dalla tradizione, secondo l'oracolo più celebre, quello di Delfi, e la sua associazione all'*omphalos*. Questa appassionata evocazione di Pindaro mostra come l'antica figura della Terra continuasse a vivere nella memoria del poeta e contribuisse a unificare la suggestiva visione ch'egli aveva della festa delfica:

E, come un fanciullo al richiamo
della madre diletta, son giunto
d'Apollo alla selva, nutrice
di feste e di serti.
Qui spesso, in onore dei figli
di Latona, le vergini delfiche,
d'intorno all'ombroso umbilico
della terra, cantando, percotono
il suolo col piede leggero [...]
Uditemi: ch'ora il mio labbro
effondere il miele soave
desidera, mentre all'agone
io scendo, in onore d'Apollo,
e i Numi sono ospiti nostri[35].

Segnaliamo subito che sarebbe un rischio basarsi su un concetto universale di natura per spiegare l'esperienza religiosa dei Greci. Il poco che si è detto fin qui è sufficiente, infatti, a confermare l'aspetto caleidoscopico della loro visione delle realtà naturali. Pur tuttavia, al di là di ogni diversità, si possono osservare alcune convergenze, a cominciare dal sentimento di onnipresenza del divino. Soffermandoci su alcune grandi figure, non abbiamo forse messo sufficientemente in chiaro quella specie di pullulare di demoni che l'uomo greco percepiva non soltanto nell'ambiente naturale, ma anche nello spazio cittadino. Tutto può essere interpretato come il segno di una presenza invisibile: possono produrre questa sensa-

[34] Senofonte, *Economico*, v, 12; cfr. Aristotele, *Econ.*, 1343.

[35] Pindaro, *Peana* 6, 11-18 (trad. E. Romagnoli).

zione certe sostanze elementari, le acque che scorrono, i fuochi del cielo, il soffio del vento, certi suoni (come quello del tuono), ma anche il canto degli uccelli, il ronzio delle api, il frinire delle cicale, e infine, nel mondo vegetale, tutti i fenomeni di crescita. La nozione di una natura magica, che incanta e rapisce, si concreta in antichi concetti come quello di *ganos*, che «associa l'idea dell'efficacia divina a quella di chiarezza scintillante e di umidità vivificante»[36] e che si esprime miticamente nei temi della metamorfosi e del ratto, spesso associato al motivo della raccolta dei fiori.

Le feste stagionali, che in origine erano per la maggior parte celebrate in aperta campagna, in località valorizzate dall'immaginazione mitica[37], hanno contribuito profondamente a creare il sentimento di una vita comune, che affratella dei, uomini e animali[38]. Un modello biologico, come si può vedere, provvede dunque a unificare le rappresentazioni dello sviluppo e del decadimento che sono propri degli esseri e delle cose. La natura viene allora concepita come un focolaio di vita, animato da una moltitudine di forze e di ritmi.

Raccolte nell'Olimpo, segno di unità e insieme di distanza dagli uomini, le grandi divinità non sono da meno degli esseri del mondo, nel quale agiscono costantemente. Benché immortali, esse infatti sono nate e in particolare sono normalmente rappresentate come «nate dalla terra». La loro azione è funzionale agli spazi e ai privilegi che esse stesse si sono distribuiti sotto l'arbitrato di Zeus. Questa visione rimanda certamente ad una concezione miticamente elaborata, ma le realtà cultuali del presente non sembrano smentirla: in ciascuna città, anche se frequenti sono le interferenze, ogni divinità riveste funzioni particolari, spesso indicate dalle diverse loro epiclesi. La religione greca, tuttavia, continua a venerare, in luoghi diversi, figure divine locali, che, solidamente legate a un particolare territorio, tendono a identificarsi con le forme di vita che in quel luogo si manifestano. Tale doveva appariva, per esempio, l'Artemide di Efeso, succeduta, nel suo regno paludoso, ad una Grande Dea. A volte i Greci manifestavano una sorta di nostalgia per questo tipo di divinità. Significativa, per esempio, è la comparsa, verso la fine dell'epoca arcaica, del culto della Grande Madre, spesso confusa con Rhea o Cibele. Di questa dea, venerata personalmente da Pindaro, il poeta comico Alessi fa dire a un suo personaggio: «Per coloro che conoscono bene le realtà divine, non ve ne sono certo di più grandi della Madre»[39].

[36] H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, p. 436.

[37] Cfr. l'interessante studio di L. Gernet, *Frairies antiques*, in «Revue des Études Grecques», 41 (1928), pp. 313-59 (ripreso in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 21-61); anche A. Motte, *Le symbolisme des repas sacrés*, in J. Ries (cur.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions* (Homo religiosus, 11) Louvain-la-Neuve 1985, pp. 157-71 (trad. it. *I simboli nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 139-55).

[38] Il posto che occupano nella religione greca è di grande importanza, come dimostra Liliane Bodson, *Hiera Zôia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978.

[39] Fr. 267, 2-3 Edmonds. Sulle forme e l'origine di questo culto, cfr. Ed. Will, *Aspects du*

Si è visto come i culti e i miti di Demetra e di sua figlia, due dee che riuniscono ciò che altrimenti rimarrebbe separato, ossia l'Olimpo e l'Ade, associno strettamente il destino degli uomini a quello della natura ciclica. Questo si realizzava in ciò che la natura presentava di più universale per i Greci, nella sua capacità tutta divina di generare la vita, di nutrirla e di accoglierla infine. Probabilmente appunto attraverso questa figura di Terra-Madre e, più in generale, attraverso quella della Terra (*Ge* o *Gaia*) i Greci hanno percepito in modo concreto, benché ancora confuso, il mondo come totalità di forme divine che esprimono la sua inesauribile vitalità e costituiscono la sua armoniosa bellezza. La nozione religiosa di Terra sarebbe quindi il prototipo della nozione universale di *physis*, più tardi elaborata dai filosofi. A questo proposito vale la pena di citare per intero lo squisito inno arcaico dedicato a Gea, testimonianza non soltanto di un attaccamento filiale, ma anche della notevole capacità di abbracciare in uno stesso nucleo simbolico, riferendolo a un principio unico, l'insieme delle realtà cosmiche e dei valori ai quali l'uomo aspira.

«Gea canterò, la madre universale, dalle salde fondamenta,
antichissima, che nutre tutti gli esseri, quanti vivono sulla terra;
quanti si muovono sulla terra divina o nel mare
e quanti volano, tutti si nutrono dell'abbondanza che tu concedi.
Grazie a te gli uomini sono fecondi di figli, e ricchi di messi,
signora; è in tuo potere dare e togliere la vita
agli uomini mortali. Felice colui che nel tuo cuore
tu benevola onori: a lui senza limite affluisce ogni bene.
Per lui sono gravati dal raccolto i solchi apportatori di vita, e nei campi
ha gran copia di bestiame; la sua casa è piena di ricchezze.
Tali uomini regnano con giustizia sulle città dalle belle donne
e li accompagna grande benessere, e prosperità;
esultano i figli di letizia giovanile,
e nei cori ornati di ghirlande, con animo lieto,
danzando si rallegrano, tra i fiori del prato, le figlie
di coloro che tu onori, o dea veneranda, forza generosa.
Salve, Madre degli dei, consorte del cielo stellato;
concedimi benigna, in cambio del mio canto, la prosperità che conforta il mio [cuore;
e io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora»[40].

culte et de la légende de la Grande Mère, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 95-111.

[40] *Inno Omerico a Gea* (trad. F. Càssola).

La nozione di physis

Con la stessa immagine di suprema felicità — quella delle fanciulle che danzano in un prato — si apre l'*Inno omerico a Demetra*, in cui si narra la drammatica avventura di Kore. Costei giocava con le sue compagne su un prato fiorito in riva all'Oceano e raccoglieva fiori, quando d'un tratto la Terra fece spuntare (*phyein*) sotto i suoi occhi un narciso dal profumo e dal colore meravigliosi (*ganos*, *thauma*). L'universo intero, il Cielo, la Terra, il Mare, gli immortali e i mortali sono chiamati dal poeta ad assistere allo spettacolo. Colta da timor sacro (*thambos*), la fanciulla tende entrambe le mani per cogliere il fiore meraviglioso, ma ecco che il suolo si apre per lasciar passare colui che viene a rapirla ...

Il luogo e l'avvenimento sono veramente cosmici e in essi la Terra rivela un doppio segreto: l'origine del narciso meravigliosamente fecondo — uno stelo con cento bulbi! — è la stessa da cui sorge il Signore dei morti. Più avanti, del resto, si verrà a sapere che Kore, nell'Ade, «regnerà su tutti gli esseri che vivono e che si muovono»[41].

In una scena per molti aspetti simile, ma questa volta in un contesto magico, si riscontra l'uso più antico del sostantivo *physis*, che ha la stessa radice del verbo *phyein* che abbiamo appena incontrato. Ulisse si trova nella terra della maga Circe, la figlia del Sole che abitava in una valle sacra ricca di erbe. Mentre si appresta a liberare i suoi compagni trasformati in porci dalla dea, gli appare, non lontano dalla dimora divina, Hermes in aspetto giovanile, che gli propone un antidoto. Il dio a questo punto strappa dal terreno una pianta e la porge all'eroe. Il testo aggiunge: «Ed egli mi mostrò la *physis*». La radice della pianta, prosegue Omero, era nera, mentre il fiore era bianco come il latte. Gli dei la chiamano *moly*; i mortali difficilmente riescono a raccoglierla, ma gli dei possono tutto[42].

Il termine *physis* evoca qui l'idea della forza e della sostanza capaci di produrre il fiore, dalla radice alla piena fioritura. Gli effetti di questa realtà misteriosa sono visibili a tutti, ma essa rimane in genere nascosta agli uomini: può infatti diventare soltanto oggetto di una rivelazione divina.

Il primo filosofo che parla di *physis* è Eraclito, che afferma: «la *physis* ama nascondersi»[43]. Non si sono conservate, invece, attestazioni di questo vocabolo presso i primi filosofi ionici, quelli che la tradizione chiama appunto i *physikoi* o *physiologoi*. Grazie ad alcune testimonianze indirette, relative ad essi o alle generazioni di «fisici» successive, è tuttavia possibile dimostrare che la loro concezione religiosa della natura continuava di fatto, in un sistema di linguaggio più astratto, l'eredità mitologica che abbiamo appena segnalato.

[41] *Ibidem*, 365.

[42] Omero, *Odissea* 10, 303.

[43] Fr. 123 Diels-Kranz.

Parlando di questi filosofi, Platone afferma: «con *physis* essi intendono la generazione dei primi esseri»[44]. Analizzando poi i diversi significati attribuiti al termine dai suoi predecessori, Aristotele aggiunge un'interessante precisazione, giacché distingue da una parte «la generazione degli esseri che crescono», e dall'altra «l'elemento primo e immanente da cui procede lo sviluppo di ciò che cresce»[45]. Si constata così che la nozione di *physis* — che del resto già questo significato aveva nei primi testi poetici — è essenzialmente un principio dinamico, considerato talora come sostanza e talora come motore di crescita. I primi Ionici, nella loro ricerca della realtà primordiale costitutiva di tutte le cose, ancora confondevano, per la verità, i due aspetti, come accadeva nel pensiero mitico. Ma questo principio — pensiamo alla Terra — designa sia la «materia» prima, il serbatoio iniziale da cui nascono tutti gli esseri, sia il movimento della crescita che li riguarda; il secondo aspetto, peraltro, non ha ancora bisogno di una spiegazione distinta. Aristotele, d'altro canto, mostra con chiarezza la parabola ciclica impressa da questo movimento: l'acqua di Talete, l'*apeiron* di Anassimandro, l'aria di Anassimene, non sono soltanto il nucleo iniziale di tutte le cose, ma anche il «termine finale della loro corruzione»[46]. All'elemento iniziale faranno un giorno ritorno tutte le cose. La natura generata diventa così il luogo di scontro e di unione delle forze vitali differenziate. L'idea che una stessa realtà soggiacente possa dar luogo a una moltitudine di aspetti non è probabilmente estranea all'immagine tradizionale della metamorfosi.

Ma vorremmo sottolineare soprattutto il carattere religioso conservato in questa visione del mondo. I Milesii, infatti, operano una sorta di identificazione fra la *physis* primordiale e *to theion*, il divino, attribuendo al principio vitale caratteristiche proprie agli dei: l'immortalità, la perennità, l'insenescenza, il dominio[47]. Se Talete può affermare che «tutto è ricolmo di divino», è perché, come suggerisce un dossografo[48], l'acqua primordiale, presente ovunque, è essa stessa divina. Nel v secolo, Empedocle d'Agrigento che, per parte sua, ammette l'esistenza di quattro principi (acqua, terra, aria e fuoco) che egli chiama «radici» (*rhizómata*), attribuirà loro dei nomi derivati dal pantheon tradizionale[49].

A questo punto si vede chiaramente come la filosofia abbia, in un certo senso, «decantato» quella visione della natura alla quale il pensiero mitico, grazie al suo linguaggio simbolico, era già riuscito a conferire una certa universalità. Questa concezione religiosa della natura è stata determinante per l'atteggiamento assunto

[44] Platone, *Leggi*, x, 892c.

[45] Aristotele, *Metaf.*, v, 1014b16-18.

[46] *Ibidem*, I, 983b9.

[47] Su questo argomento cfr. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris 1966.

[48] Aezio I 7.11 (= 11 A 22 Diels-Krans); cfr. Aristotele, *De anima*, I, 411a.

[49] Fr. 6 Diels-Kranz.

dai Greci nei suoi confronti. Essa impone rispetto e suscita il *thauma*; inoltre essa è fonte di valori normativi per l'uomo, che, proprio per questo, si sforza di entrare in sintonia con essa. I Greci hanno inventato la scienza e hanno dimostrato di possedere una notevole abilità tecnica. Ma hanno anche meditato sull'avventura prometeica, senza mai considerare la natura semplicemente un oggetto da studiare per sfruttarlo meglio. La loro esperienza ci deve ancora far pensare.

II. IL SACRO NELL'UOMO

Gli dei greci, come afferma W. Otto, «sono il motore del mondo»[50]. Non cessano mai di muoversi e di agire al suo interno e condizionano l'esistenza umana attraverso l'ambiente naturale, i mezzi di sussistenza e tutti gli aspetti della vita sociale e politica. Ma agiscono anche all'interno degli uomini, nella loro intimità più profonda, quella che, per brevità, noi chiamiamo anima, sapendo bene, tuttavia, che può essere rischioso usare questo concetto in relazione all'esperienza greca del divino. L'uso di questo termine, infatti, presupporrebbe che gli antichi riferissero ad una realtà unitaria un ampio insieme di fenomeni. Ma non è affatto così. La nozione greca di *psyche* si è andata lentamente elaborando, durante un lungo periodo di tempo, ma è rimasta comunque alquanto confusa e, si potrebbe dire, non ha mai perduto del tutto la nebulosità di quell'Ade in cui Omero l'aveva collocata.

Quando Aristotele, secondo la testimonianza di Sesto Empirico[51], pone certi fenomeni psichici all'origine della nozione di divinità, — ed è proprio questo il suo punto di partenza — ricorda gli stati di entusiasmo che l'anima prova nel sonno e la sua capacità di operare predizioni (*manteia*). In quei momenti, egli spiega, l'anima recupera la sua vera natura; lo stesso avviene al momento della morte, quando l'anima si separa dal corpo. E cita Omero, in cui Patroclo, nell'istante della sua morte, predice la futura fine di Ettore. Aristotele conclude affermando che proprio per questo gli uomini hanno supposto l'esistenza di qualcosa di divino, che deve essere simile all'anima e che, fra tutti gli esseri, possiede la conoscenza più perfetta.

Questo testo meriterebbe una lunga discussione. In quest'opera giovanile, lo Stagirita ragiona ancora come discepolo di Platone: identifica l'anima con il divino, attribuisce agli dei l'atto della conoscenza, segue la formulazione dualistica di uno stato in cui l'anima è separata dal corpo. Ritorneremo più avanti su questo tema, soffermandoci ora piuttosto sulle esperienze degli antichi che non sulle loro speculazioni. Ma di certo il filosofo suggerisce, in questa direzione, alcune piste di indagine che dovremo, ancora una volta, sviluppare. I fatti che ci proponiamo di

[50] W. Otto, *Die Götter Griechenlands* (Bonn 1929), 4ª ed. Frankfurt 1956 (trad. it. *Gli dei della Grecia*, Firenze 1941).

[51] Per i riferimenti cfr. nota 1.

passare rapidamente in rassegna in questa sezione sono spesso nebulosi, difficili da interpretare e devono perciò essere preventivamente ordinati. Le classificazioni che adotteremo, peraltro, non sono affatto esaurienti e non mancano, in effetti, di una certa arbitrarietà. Ma gli antichi stessi manifestavano molte esitazioni in questo campo, per cui i termini da essi utilizzati mancano spesso della precisione che sarebbe invece indispensabile per stabilire le distinzioni necessarie.

Riuniremo dapprima un certo numero di testimonianze che illustrano le diverse modalità dell'intervento divino sull'uomo. Avere piena coscienza di tale influsso divino, identificarne l'origine fino a sentirla intimamente come una vera presenza, non conduce necessariamente, tuttavia, alla conclusione che noi stessi siamo divini o che lo sia una parte di noi. Questa è piuttosto l'affermazione di alcune particolari correnti religiose connotate da un dualismo antropologico, che esamineremo in un secondo momento[52].

Nel celebre capitolo in cui intende dimostrare che l'epoca omerica possiede una religione ben più significativa di quanto generalmente si dica, E. Dodds dimostra che le divinità intervengono frequentemente fra gli uomini, per suggerire loro i pensieri e per influenzarne la condotta. L'azione di Zeus, per esempio, si esercita spesso (come nel caso di Agamennone) per mezzo di Ate, una potenza demonica che causa smarrimento e follia, turbamenti della coscienza e anomalie di comportamento. Come dice il poeta[53], «gli dei possono trasformare in pazzo il più sensato degli uomini e restituire l'equilibrio al folle».

I Greci hanno parlato spesso della follia, che occupa infatti un posto importante nelle loro credenze e nelle loro pratiche religiose. Vi sono follie causate dagli dei, come castigo di una colpa commessa, e vi sono follie di origine puramente naturale. Ma vi sono anche pazzie provocate dagli dei per portare alla guarigione da pazzie nefaste: in ultima analisi, come una sorta di omeopatia.

Nel *Fedro* Platone, giocando su questa ambiguità, tesse un «elogio della follia» perché la presenta come il maggior bene accordato dagli dei agli uomini, affermazione non poco paradossale per un filosofo! E a questo proposito, per giustificare la sua posizione, nomina tre tipi di delirio (*mania*) consacrati dagli usi religiosi: il delirio mantico, ossia la divinazione, posto sotto gli auspici di Apollo; il delirio telestico, patrocinato da Dioniso e riguardante certi riti di iniziazione e di purificazione non precisati; e infine il delirio poetico, dono delle Muse[54]. In realtà

[52] Per tutti gli argomenti trattati in questo capitolo, la magistrale sintesi di E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894), 2ª ed. Freiburg 1898 (trad. it. *Psiche*, Bari 1914-1916) costituisce una insostituibile miniera di informazioni. Cfr. anche l'opera suggestiva di E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959).

[53] Opera citata nella nota precedente, cap. I.

[54] Platone, *Fedro*, 244c-245a e 265b. A questo proposito sarà utile l'interessante articolo di L. Brisson, *Du bon usage du dérèglement*, in J.-P. Vernant (e altri), *Divination et rationalité*, Paris 1974.

Platone aggiunge un quarto delirio, quello procurato da Eros, che egli considera il più squisito; ma questo delirio proviene in gran parte dalla sua invenzione, per cui su di esso non ci soffermeremo.

Questi diversi fenomeni di intervento divino sulla psiche dell'uomo, classificabili secondo questo o secondo altri criteri (a cui comunque ci richiameremo), possono probabilmente essere ricondotti all'antica nozione di *enthousiasmos*, purché si dia al termine l'accezione piuttosto ampia che peraltro è autorizzata dall'uso che abbiamo riscontrato in Aristotele. Molto frequente nell'epoca classica, il termine richiama l'idea di una presenza o di un'azione divina nell'uomo (cfr. il prefisso *en* e l'aggettivo *éntheos*), ma spesso connota l'idea di una possessione violenta, di un rapimento (*katechos*) da parte della divinità, cioè di un'estasi: chi è posseduto è «fuori di sé», delirante (*mainomenos*).

Anche senza tener conto di queste forme diverse e di queste sfumature di intensità, i fenomeni di entusiasmo vanno ulteriormente differenziati a seconda che colpiscano una persona isolata o tutto un gruppo di fedeli; a seconda che abbiano cadenza regolare, continua o periodica, iscrivendosi allora in un quadro istituzionale, oppure siano del tutto occasionali e rimandino alla sfera del privato. I loro effetti sono in genere positivi, ma, come si è detto, può avvenire anche il contrario. Infine, mentre alcuni di questi fenomeni si producono senza necessità di alcuna mediazione, molti altri richiedono la presenza di uno spazio sacro e una sorta di collaborazione da parte dell'ambiente naturale. Tutto questo non deve destare alcuna meraviglia, se si ricorda che gli dei sono ovunque presenti e che la natura stessa è per intero divina. Una vitalità psichica di tipo eccezionale può essere allora percepita come il dono di una natura generosa che esalta. «Si direbbe che la Terra, scrive Bouché-Leclercq, sia per l'uomo una nutrice troppo forte ed egli si inebri al suo seno»[35].

Queste distinzioni dimostrano la grande varietà e la vasta diffusione delle esperienze religiose che stiamo esaminando. Ciò che i Greci chiamavano mantica era un tipo di divinazione che non consisteva in una tecnica induttiva, come potrebbe essere l'interpretazione del volo degli uccelli, ma implicava piuttosto l'intervento diretto della divinità. Di questo tipo erano gli oracoli e anche l'arte degli indovini. Sotto certi aspetti, si può ricondurre a questa categoria anche il fenomeno dei sogni citato da Aristotele, di cui il filosofo propone un'interpretazione apparentemente razionale, ma che è accompagnata, tuttavia, da un'interpretazione religiosa. Gli antichi, infatti, hanno sempre creduto all'origine divina dei sogni, pur limitandosi in genere ad affermare che essi sono «inviati» dagli dei. Per questo, comunque, essi si sforzavano di decifrarne i segni e di individuarne i messaggi.

Grazie alle visioni concesse durante il sonno, alcune divinità operavano anche guarigioni (oniromanzia). A Epidauro, per esempio, il malato passava la notte

[35] *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Bruxelles 1963 (ried.), III, p. 85.

coricato sulla pelle delle vittime sacrificate e, durante il sonno, gli si manifestava Asclepio, spesso accompagnato dal suo animale preferito, il colubro. Al termine dell'incubazione, il malato risultava guarito o informato sul trattamento da seguire[56].

La nozione di entusiasmo applicata alla mantica trova l'esemplificazione più ampia nel funzionamento dell'oracolo di Delfi, a cui era preposto Apollo, ma in cui, come si amava ricordare, la prima a fornire oracoli era stata la Terra. I simboli ctonii — cavità sotterranee, sorgenti, boschetti e, soprattutto, l'*omphalos* — contribuivano a mantenere l'efficace presenza di Gea: ormai da tempo si riconosce il significato materno legato a tutto il paesaggio delfico[57]. Era Apollo, comunque, che colmava d'entusiasmo la Pizia, rendendola «gravida» della sua parola, grazie alla sua potenza pneumatica.

Numerose tradizioni associano anche le Ninfe al delirio profetico, a cominciare da Platone, che, in una scena molto suggestiva, mostra Socrate «posseduto dalle Ninfe» (*nympholeptos*) in un prato sacro della campagna ateniese, consacrato a loro e a Pan. Alle stesse Ninfe il filosofo deve il suo primo discorso sull'amore[58]. Ma si tratta di una finzione narrativa. Peraltro una iscrizione del v secolo, trovata nella grotta di Vari, nell'Attica, ricorda il gesto di un personaggio chiamato Archedamos, che aveva consacrato alle Ninfe un giardino e un antro, e che si proclamava *nympholeptos*. «Posseduto dalle ninfe» era anche Bacide, il celebre interprete di oracoli beota, e si sa che le Ninfe avevano un santuario oracolare sul Citerone[59].

Anche Dioniso era un dio profetico, a cui la tradizione attribuiva parecchi oracoli. Si sa che a Delfi sedeva al fianco di Apollo — si mostrava la sua «tomba» nell'*adyton* del tempio — e d'inverno, sulle montagne vicine, venivano celebrati in suo onore riti orgiastici. Senza dubbio Platone si riferisce in particolare a queste cerimonie periodiche quando rievoca la follia «telestica» procurata da questo dio. Poiché in un prossimo capitolo si dovrà trattare di questi «misteri», ci limiteremo a dire qui che questi riti, ampiamente descritti nelle *Baccanti* di Euripide per l'aspetto che poteva esserne svelato, passavano agli occhi degli antichi come uno dei paradigmi più significativi dell'*enthousiasmos*. Esteriormente assai evidenti,

[56] Sul rituale cfr. K. Kerényi, *Der Göttliche Artz*, Darmstadt 1975 (3ª ed.).

[57] Cfr. per esempio Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Payot, Paris 1981 (2ª ed.). Il fascicolo 3 (1990) della rivista «Kernos» contiene gli Atti di un convegno intitolato «Oracoli e mantica» e pubblica sullo stesso tema circa una trentina di contributi vari. Cfr. anche Ileana Chirassi Colombo, *Le Dionysos oraculaire*, in «Kernos», 4 (1991), pp. 205-17, con ricca bibliografia.

[58] Platone, *Fedro*, 238c. Cfr. A. Motte, *Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon*, in «L'Antiquité classique», 32 (1963), pp. 460-76.

[59] Pausania, IX, 3.9. Per Bacide: Pausania, IV, 27.4; Erodoto, VIII, 20.77; per Vari: IG, I, 784-788; e N. Himmelmann-Wilds-Chuetz, *Theoleptos*, Marburg-Lahn 1957. Cfr. anche R. Caillois, *Les démons de Midi*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 115 (1937), pp. 142-73 e 116 (1937), pp. 54-83 e 143-86.

provocavano, a detta delle testimonianze, un'alterazione della personalità tanto più sensibile in quanto si trattava di riti collettivi, che coinvolgevano l'intero gruppo di fedeli (*thiasos*) che vi si dedicavano. Come è stato recentemente dimostrato, tali riti erano animati dalla credenza «che tutte le manifestazioni della vita si ricolleghino a un principio unico e fondamentale», che è slancio, impeto, esuberanza ed è incarnato da Dioniso in tutta la sua universalità[60]. Quando le forme di entusiasmo, fin qui esaminate, concernevano essenzialmente la vita quotidiana — ricevere consigli sulla condotta da tenere, guarire da una malattia[61] — l'esperienza acquisiva una dimensione veramente esistenziale.

Di altro significato ancora è l'entusiasmo provocato dalle Muse e che, nelle descrizioni date dai Greci, si vede oscillare da un carattere alquanto sobrio a uno di tipo estatico. Un buon esempio di quest'ultimo si trova nello *Ione* di Platone, secondo il quale non si tratta di una tecnica (*techne*), ma di una forza divina (*theia dynamis*), che spiega, tra l'altro, l'arte del rapsodo e del poeta. Assimilando lo stato d'animo dei poeti a quello delle *Baccanti*, quando sono possedute e prive della ragione, Platone aggiunge:

Ci dicono infatti i poeti che essi suggendo i loro canti dalle fontane di miele e da certi boschetti delle Muse, li portano a noi come fa l'ape, anch'essi così volando; e dicono il vero, lieve cosa infatti, e alata e sacra, è il poeta e non prima capace di poetare che sia invaso dal dio (*entheos*) e fuor di coscienza (*ekphron*) e che più in lui non sia raziocinio (*nous*)[62].

Poiché lo scopo dell'entusiasmo poetico è l'educazione, Platone ricorda ancora, con un'altra magnifica metafora, la catena formata dal poeta, dal rapsodo e dai suoi ascoltatori, grazie alla forza trasmessa dalle Muse. Vi è senza dubbio qualche forzatura, che vuol far meglio risaltare il carattere metalogico della poesia e il ritratto di quanti sono in preda all'ispirazione, che sono paragonati ai Coribanti. Ma possiamo almeno verificare l'asserzione riguardante ciò che dicono di se stessi questi esseri «sacri» e le immagini a cui ricorrono.

Immagini certamente dense di significato simbolico, ma che fanno pur sempre riferimento a esperienze vissute e riflettono qualche realtà. Il primo a cantare

60 M. Bourlet, *L'orgie sur la montagne*, in «Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie», 1 (1983), pp. 9-44. Vivere secondo il moto crescente del desiderio, abbandonandosi a una follia ritualmente provocata allo scopo di premunirsi contro la follia patologica e l'angoscia della morte: questa è, secondo l'autore, la funzione dell'orgia dionisiaca.

61 Si sa che i Greci definivano l'epilessia «morbo sacro», presumendola inviata dagli dei. Il *Trattato ippocratico* che ne porta il nome protesta contro questa concezione e contro i «maghi» e i «purificatori» che pretendevano di guarire l'epilessia. Per questo testo tutte le malattie hanno una causa naturale e dunque non sono divine. Abbiamo qui un concetto simile a quello dei filosofi ionici (vedi sopra) che identifica la *physis* e *to theion*; cfr. in proposito l'opera di G.E.R. Lloyd, *Magie, raison et expérience*, nell'edizione francese Flammarion, Paris 1990.

62 Platone, *Ione*, 534a-b (trad. A. Ghiselli).

questi giardini delle Muse — tema presente in tutta l'antichità — fu l'antico poeta Esiodo. Le Muse, spiega all'inizio della *Teogonia*, le ha viste danzare attorno alla tenebrosa fonte e le ha sentite cantare sulla montagna «divina» dell'Elicona, mentre lui vi pascolava gli agnelli. Ed ecco che un giorno, queste fanciulle «veritiere» gli rivolgono la parola e gli offrono uno scettro di alloro; quindi gli ispirano accenti divini, perché glorifichi «ciò che sarà e ciò che fu» e celebri la stirpe degli immortali.

L'interpretazione realistica della scena induce a non prendere alla lettera queste confidenze, sulle quali l'autore si dilunga con ostentazione, ma permette di riconoscervi un'esperienza fondatrice, quella della comunione con questa natura incantevole che rapisce lo spirito. Il poeta se ne sente trasportato al di là del tempo, verso la sorgente prima da cui tutto è emerso e di cui questa montagna verdeggiante, animata da uno slancio vitale e divino, gli offre l'immagine. In questo «giardino dell'ispirazione», quale fu per lui l'Elicona, le Muse erano di fatto oggetto di culto. E lo apprendiamo da lui stesso, quando, proseguendo nella sua storia, racconta che, tornato da una gara poetica, andò a consacrare alle Muse dell'Elicona il tripode della vittoria, «nello stesso luogo dove, per la prima volta, mi avevano avviato sul cammino dei canti armoniosi»[63].

Con le immagini di un'esperienza vissuta che codifica il suo poema, Esiodo esplicita anche il modo in cui sperimenta la conoscenza privilegiata che deve alle sue ispiratrici. Parla dell'origine di tutte le cose «fin dall'inizio» (*ex arches*) e della loro manifestazione in una lunga serie di genealogie successive, a partire dalla Terra e dalla Notte. Il suo canto non farà che riprodurre quello col quale le Muse rallegrano il cuore di Zeus. Perché esse conoscono ciò che è, ciò che sarà, ciò che è stato[64]. Questo potere di comunicare al poeta la conoscenza del tempo originale, lo devono sicuramente al fatto di essere figlie di Mnemosyne, la dea Memoria, figlia della Terra e sposa di Zeus[65]. Così esse possono aiutare la memoria del poeta a rifluire verso le origini. Le Muse esprimono anche la modalità secondo la quale, nell'esperienza poetica e religiosa, si attua la relazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, oggetto che, all'occorrenza, tende a coincidere con la realtà totale, con lo slancio originale di tutte le cose. Grazie alle Muse, il poeta ricorda.

E la capacità della memoria si accompagna a quella dell'oblio. Mnemosyne e le Muse, infatti, sono anche quelle che «fanno dimenticare i mali»[66]. Il ritorno all'o-

[63] Esiodo, *Le opere e i giorni*, 659. Sul tema del giardino delle Muse e del giardino dei filosofi, cfr. A. Motte, *Prairies et jardins...*, cit., pp. 280-319 e 411-29; e P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.

[64] Queste considerazioni sono riprese nel prologo della *Teogonia*.

[65] *Teogonia*, 53-64, 135, 915-17; sono note le pagine illuminanti di J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1971) sulle Muse viste come rappresentazione della memoria. Sulle ambiguità della nozione mitica di memoria e di verità, cfr. M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967 (trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari 1977).

[66] *Ibidem*, 55 e 99-103.

rigine nasconde a Esiodo i mali presenti della razza di ferro e gli permette di considerare le dure realtà delle opere e dei giorni dalla prospettiva di una verità eterna che rende efficace la potenza di Zeus.

Le esperienze di entusiasmo su cui abbiamo insistito[67] hanno segnato i Greci profondamente. Ben presto, incuriositi, i filosofi hanno cercato di spiegarle rapportandole alla loro concezione razionalistica della natura[68]. Ma tali esperienze hanno anche contribuito alla riflessione su se stessi, sulla realtà profonda dell'uomo e il suo rapporto con l'altro che fa irruzione in lui. È difficile stabilire il ruolo avuto da tali esperienze nella genesi della concezione dualistica, sostenuta dagli Orfici e dai Pitagorici, secondo la quale nell'uomo alberga un demone (*daimon*) di origine divina, condannato a espiare sulla terra, in una serie di reincarnazioni successive, una colpa commessa. La tesi sciamanica propone una diversa origine e invoca l'influenza di personaggi sacri, con i quali i Greci sarebbero stati in contatto al tempo della colonizzazione del Mar Nero, e che si vantavano dello strano potere di separare lo spirito dal corpo. Grazie a una rigorosa ascesi, costoro sarebbero riusciti a liberare la loro anima dai vincoli del corpo e a dirigerla dove preferivano; a contatto di quel mondo diverso, acquistavano una saggezza ultratemporale di carattere divinatorio[69]. Secondo alcune tradizioni, vi erano stati alcuni Greci capaci di simili imprese.

Comunque sia, possiamo ora seguire lo sviluppo di tali concezioni complesse, basandoci questa volta su testimonianze, e non su leggende o su pure speculazioni.

Il più illustre esempio è quello di Empedocle di Agrigento, autore di un erudito poema *Sulla Natura*, da cui più sopra si è tratta una citazione, ma anche di un curioso lavoro, ugualmente in versi, intitolato *Purificazioni*. Questo poeta-filosofo, che invocava la Musa[70], era anche indovino e taumaturgo e aveva avuto un ruolo politico nella sua città. Le *Purificazioni* iniziano con un lungo e solenne prologo rivolto ai suoi concittadini. A questi si presenta «come un dio immortale (*theos ambrotos*), non più come un essere mortale», ed è soddisfatto dell'omaggio che riceve dovunque si rechi. Scortato dalla folla, il poeta le mostra la «via» che conviene seguire, dispensa oracoli e pronuncia le parole che guariscono da mali crudeli[71].

Queste dichiarazioni insolite trovano più avanti la loro giustificazione. Infatti, Empedocle si sente arrivato al termine delle sue reincarnazioni e interamente

67 Fra altre manifestazioni, si sarebbe dovuto far posto, per esempio, alla speciale follia dispensata dal dio Pan; cfr. il contributo di Ph. Borgeaud, *Pan et la peur panique*, in *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1981, II, pp. 232-35, con abbondante bibliografia.

68 Cfr. A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les Philosophes présocratiques*, Paris 1934.

69 Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., che fu fra i primi a sviluppare questa tesi.

70 Frr. 3, 23 e 131 Diels-Kranz.

71 Fr. 112.

purificato. Ricorda le sue esistenze passate, in cui era stato, di volta in volta, ragazzo, fanciulla, pianta, uccello e pesce[72]. Rievoca il tempo in cui, «esiliato dagli dei» (*phygas theothen*), andava errando e poneva la sua fede nella funesta Discordia[73].

Conoscere le proprie vite anteriori, grazie a un particolare dono di memoria rafforzato dall'ascesi, significa sollevarsi al di sopra del tempo in cui si trova l'oblio; significa anche scoprire la legge fatale che regola la vita delle anime e il mezzo per cui esse ritrovano la loro purezza primitiva. Empedocle sa che i demoni purificati — proprio come nel suo caso — divengono indovini, rapsodi, medici, capi politici, prima di «rifiorire come dei» e partecipare al banchetto degli immortali. Il poeta è il solo che si approssima a una nuova conoscenza di questa età dell'oro, il tempo in cui solo Afrodite è regina[74].

Questa ricerca tutta interiore del divino passava, dunque, attraverso l'allenamento della memoria, una sorta di esercizio spirituale, col quale lo spirito rifluisce verso l'origine e la riscopre anche come fine. «La divinità non è che puro spirito, sacro e ineffabile, i cui rapidi pensieri percorrono il cosmo tutto intero»[75].

Si sa che la sintesi platonica, uno strano miscuglio di ragione e di mito, prolunga queste tradizioni nel senso di una spiritualizzazione più rigorosa e di un ideale etico più esigente. Per concludere, osserviamo solo che l'antropologia religiosa dei Greci è andata sempre oscillando fra due poli, che riflettono chiaramente due interpretazioni opposte date alla celebre iscrizione sul muro del tempio di Delfi: «Conosci te stesso». Nell'interpretazione più corrente, che è anche la più ortodossa, se si fa riferimento alla saggezza predicata dall'Apollo del luogo, conoscere se stessi significa conoscere i propri limiti, significa innanzitutto riconoscere la distanza radicale che separa l'uomo dalla divinità. Al contrario, il peccato di presunzione (*hybris*) consiste, secondo la formula omerica, nel «volere uguagliare gli dei e i loro disegni». L'uomo non è che un diminutivo degli dei.

Opposto a questo concetto legato a una nozione politica del divino, sta il concetto di una parentela sostanziale fra l'uomo e la divinità. Un celebre brano del *Primo Alcibiade* esalta il precetto delfico come invito a scoprire nella propria anima «tutto ciò che vi è di divino, il dio e il pensiero»[76]. Nell'esperienza vissuta dell'entusiasmo e dei culti misterici questa concezione ha trovato, se non un'origine unica, per lo meno un continuo alimento.

È tuttavia notevole che i due concetti, ciascuno a suo modo, restino strettamente legati a una rappresentazione della natura. Questa, quanto meno, è una costante del pensiero religioso dei Greci.

[72] Fr. 117.
[73] Fr. 115; cfr. fr. 119.
[74] Frr. 128, 130, 146, 147.
[75] Fr. 134; sugli esercizi mnemonici: fr. 129.
[76] Platone, *Alcibiade I*, 133c.

MISTERI DI ELEUSI. DIONISISMO. ORFISMO

di
Ugo Bianchi

Religiosità «olimpica» e religiosità «mistica»

Una breve esposizione delle teologie misteriche ed orfiche e dei relativi culti nell'antica Grecia ci costringe ad essere alquanto schematici — ma perciò stesso rigorosi — anzitutto nella terminologia. È noto quanto l'approssimazione e l'ipercritica abbiano regnato e regnino intorno a termini quali «mistico», «misterico», «misteriosofico», «orfico». Cercheremo di dare a questi termini un significato, pur convenzionale, ma il più possibile univoco e commisurato ai risultati delle ricerche; un significato che, nello stesso tempo, si discosti il meno possibile dall'uso greco.

È nota la ripartizione, frequentemente operata dagli studiosi, tra religiosità «olimpica» e religiosità «ctonia»: la prima ispirata agli dei luminosi e impassibili del cielo, la seconda diretta alle potenze oscure e feconde della terra. A questo binomio ne sostituiremo un altro, «religiosità "olimpica" e religiosità "mistica"», che ci sembra più produttivo e non del tutto eterogeneo rispetto all'altro.

Non useremo in queste pagine il termine «mistico» nel senso, che gli viene comunemente attribuito, di persona o atteggiamento «ricettivo di una esperienza intuitiva del divino». Anzi, ad evitare equivoco, non addurremo neppure il termine «misticismo», usato per prassi e tendenze che di gran lunga trascendono la fenomenologia religiosa dell'antica Grecia. Definiremo piuttosto come religiosità «mistica» quella che implica e realizza un vivido e partecipato coinvolgimento tra il divino e l'umano, tra «dei mistici» (quelli appunto impegnati in tale partecipazione) e esseri umani (isolati o in gruppo), che da questa partecipazione sono come marcati e caratterizzati. Tale partecipazione suppone per gli «dei mistici» destini e vicende di contenuto umano, seppure portato a quel livello metastorico che sempre distingue ogni realtà divina: vicende quali fughe, smembramenti,

morti, revivificazioni, una tipologia, questa, già accuratamente analizzata da un antico «fenomenologo della religione», Plutarco di Cheronea (che parlava, è vero, non di dei mistici ma di *daimones*, secondo una accezione solo in parte coestensiva con ciò che noi appunto intendiamo come «dei mistici»). Per religiosità «olimpica» intenderemo invece quella che vede il divino come nettamente differenziato dall'umano, anche quando si tratti di un divino antropomorfico, o, meglio, «ipermorfico», quando cioè si tratti, come avviene con gli dei d'Olimpo, di un antropomorfismo divinamente potenziato, e come tale situato al di fuori e al di sopra del quadro propriamente umano. Tale opposizione, tra dei immortali e beati e uomini mortali e soggetti ai mali, non esclude naturalmente dall'ambito olimpico quelle tematiche mitologiche che parlano di lotte tra dei o di uomini eroizzati, ammessi alle Isole dei beati o assunti all'Olimpo (tali un Menelao o, rispettivamente, un Ganimede), o trasformati in configurazioni astrali. Queste tematiche, infatti, vanno accuratamente distinte da quelle «mistiche», perché implicano, come a suo tempo bene osservò Erwin Rohde, il concetto di «trasferimento» di singoli (eccezionalmente e per vari motivi privilegiati) a una vita che è oltre i confini dell'umano, ma non è coinvolta in una istituzionalizzata e generalmente valida partecipazione tra umano e divino.

La categoria del mistico presenterà invece quella figura del «dio in vicenda», appunto il «dio mistico» (tali un Adonis o un Attis o un Osiride, e già una Kore) che è espressione mitico-rituale di una irriducibile dialettica di presenza e assenza, di dipartita e di ritorno, di separazione e reintegrazione, in una alternanza stagionalmente ripetitiva il cui punto forte è una diffusa tonalità funebre, ben diversa peraltro da quella che caratterizza il comune morto, ritualmente ma definitivamente «congedato». La figura alternante di cui parliamo fu denominata, in altra epoca della ricerca storico-comparativa, il «dio morente», un tipo, peraltro, allora inteso troppo esclusivamente come personificazione di eventi naturali. Si noti inoltre che il «dio in vicenda» (come anche l'antico «dio morente») non ha a che fare con la nozione di resurrezione, essendo questa estranea sia all'idea di ripetitiva ciclicità di funebre tono che caratterizza il «dio in vicenda» dei culti stagionali, sia a quella nozione di implicanza monistica che caratterizza in certe forme del mistico (cioè, propriamente, nel «misteriosofico», v. oltre) il ritorno e la reintegrazione del divino (cioè dell'anima divina) al suo ambiente di origine. Da tutto questo si comprenderà come il dio in vicenda sia caratterizzato da *pathe* («dolori»), del tutto estranei agli impassibili dei d'Olimpo; — *pathe* che, come si diceva, assumono forma di destini di pertinenza umana (fughe, uccisioni, smembramenti, subìte omofagie), ma questi destini trascendono per riferirsi, appunto, a dei, sia pure mistici e in vicenda. Dunque, per così dire, una struttura «calda», ben diversa dalla fredda e inattingibile trascendenza degli dei olimpici, che sono nati ma sono immortali. In questa struttura calda le vicende del dio mistico possono aprire la strada a un mutarsi di sorti ed esperienze umane (collettive o individuali), a

una intensificazione e garanzia della vita, a una consolazione fatta di «buone speranze».

Luoghi prediletti, anche se non esclusivi, dei culti di fecondità cui si riconduce originariamente la figura del «dio in vicenda», sono le terre intorno al Mediterraneo orientale, e in genere l'Asia anteriore. Solitamente il dio in vicenda è elemento componente di una struttura a due, in cui egli è cangiante controparte maschile di una dea caratterizzata da imponente maestà e relativa «stabilità». Tale è la «Gran Madre» o la Cibele del culto anatolico, nei confronti di Attis, il suo partner; tale la Inanna-Ishtar dei culti mesopotamici nei confronti di Dumuzi-Tammuz; tale l'Afrodite delle coste siro-palestinesi nei confronti di Adonis; tale infine, seppur con caratteristiche proprie, la Iside egizia nei confronti di Osiride. Vero è che in queste coppie l'elemento femminile appare munito di una olimpica trascendenza (è infatti membro di un variopinto Olimpo); ma è pur vero che essa è coinvolta in una vicenda in cui essa funziona accanto al suo partner; vicenda che, come nel caso di Inanna-Ishtar, serve a dare uno sbocco alternativo ad una originaria esperienza di crisi concernente la dea, il cui riscatto è pagato dalla alternante vicenda del dio (ci riferiamo al noto mito della discesa di Inanna agli Inferi). Il partner, a sua volta, è assoggettato in prima persona allo svolgersi di un dramma che lo raffigura scomparso, maltrattato, portato nell'Ade, ma anche annualmente e cultualmente ripresentato, e poi di nuovo congedato, sulla base di un rituale che, pur nelle sue varianti, ripete tipicamente la prototipica vicenda del dio.

Per riassumere: il dio mistico, il dio in vicenda, è assoggettato a una dialettica di presenza-assenza che lo rende destinatario di un culto e di un *ethos* in cui dolore, lutto e lontananza si coniugano con la gioia di un annuale, cultuale ritrovamento, che a sua volta ciclicamente prelude a una nuova dipartita, durante la quale il dio, assente anche cultualmente, è paradossalmente presente nel sentimento di nostalgia, desiderio e attesa che caratterizza il suo culto e l'atteggiamento dei suoi fedeli.

Come già osservato, il dio, personaggio costantemente accompagnato da un'aura di funebre presagio e di oscuro destino, soggetto di una vicenda ripetitiva il cui baricentro è lo stato di «morte», è ben lungi dalle usuali qualità di un morto trasferito definitivamente nell'Ade, cioè congedato e affidato al puro ricordo e ai comuni rituali della morte. La rituale, annuale e breve ripresentazione del dio mistico è a sua volta annuale sommovimento di vita, che assicura al gruppo dei suoi fedeli e al mondo stesso della natura il perpetuarsi *per annos* di una efficacia vitale che si esprime come fertilità e fecondità, promozione e ripetitiva prorogazione dei beni dell'esistenza.

La presenza di un «dio in vicenda» nei culti greci

A questo punto ci dobbiamo chiedere se nei culti di Grecia si ritrovi una tipologia di questo genere, al di fuori di figure chiaramente importate, sia pure in epoca piuttosto antica, come quella di Adonis — oggetto di un culto di lamentazione già

in epoca classica (come risulta da un celebre luogo di Tucidide) —, o come quella di Attis o anche di Osiride. Il personaggio che viene subito alla mente è quello di Dioniso. Un altro è quello Zeus cretese che veniva onorato come *kouros*, di cui si poteva indicare la caverna ove era stato nascosto dopo la sua nascita, e di cui si conosceva la «tomba» sul monte Ida.

Nel caso di questo Zeus — differentemente da quanto appare per Dioniso — si ricompone la coppia formata da un «dio in vicenda» e una dea «stabile», che in questo caso è Rhea, la madre e non la sposa di lui. Dal canto suo, Dioniso, anche privo di una definita e definitiva partner (ché tali non sono Semele o Arianna, se non forse in epoca preistorica), si presenta come l'esempio di un «dio mistico» legato a una vicenda o un seguito di vicende che conoscono fasi e versioni diverse, da quelle dei pericoli che lo minacciano prima o dopo la sua nascita, fino a quelle che ce lo mostrano presente e assente, perseguitato e perseguitante, accolto e rifiutato, fuggitivo e inseguitore, figlio di una coppia di rilevanza cosmica e ctonia, formata da Zeus e dall'infera Persefone; — dio in vicenda, Dioniso, la cui imprevedibilità e il cui paradosso sono determinanti ai fini sempre ricorrenti di una capacità di sommovimento di vita le cui radici penetrano nelle profondità del terrestre.

Non v'è dubbio che Dioniso è un tipico dio in vicenda, un «dio mistico». Ma nell'opinione comune egli è anche di più, un dio «misterico», e questo sulla base di un doppio ordine di considerazioni. Si parla infatti di misteri dionisiaci — espressione sulla quale verremo subito e criticamente — e si parla anche della presenza di Dioniso nel contesto dei misteri di Eleusi, che sono un tipo esemplare di culti di questo genere.

Per quanto riguarda i cosiddetti misteri dionisiaci, converrà fermarsi su alcune considerazioni. Il concetto di «mistico», quale lo usiamo in queste pagine, può essere a volta a volta specifico e generalizzante. Nell'interpretazione le due possibilità devono essere tenute distinte.

Il senso «generalizzante» di «mistico» comprende tutte le manifestazioni caratterizzate dalla tematica del dio (o dell'essere divino) in vicenda, implicante vivida interferenza e compartecipazione di destini tra divino e umano. In questo senso il «mistico» comprende in sé anche il «misterico» e il «misteriosofico», nonostante queste due ultime tipologie aggiungano al loro contenuto genericamente mistico altri elementi essenziali (v. oltre). Viceversa, nel suo significato specifico il «mistico», definito come sopra, costituisce un tipo che si distingue dagli altri due — appunto il misterico e il misteriosofico, i quali, come si è detto, sono forniti di proprie, ulteriori caratteristiche. Il «misterico» infatti, cioè la qualità del «culto di mistero» quale si presenta specialmente ad Eleusi, implica la presenza di due tematiche ad esso specifiche. Tali tematiche sono: a) l'iniziazione caratterizzata dal segreto (relativo all'oggetto e alle modalità della celebrazione), b) le «buone speranze» riservate agli iniziati e aventi per oggetto i destini di questa e in particolare dell'altra vita. È facile (ma non sempre) rilevare come le tematiche dionisia-

che di tipo entusiastico-orgiastico non realizzino queste qualità del culto misterico, né per quanto concerne l'iniziazione e il segreto (che sono da distinguere da una certa riservatezza nell'esercizio della *bakcheia* e da una certa epidemica capacità di aggregazione del gruppo dei «baccanti») — né per quanto riguarda le prospettive *postmortem*. Il carattere epidemico delle manifestazioni orgiastico-entusiastiche dionisiache (pensiamo alle Baccanti di Euripide, un po' diverse dalle istituzionalizzate *thyiades* — donne baccanti — di Delfi ed Atene) ha tutto l'aspetto di riferirsi a manifestazioni spontanee che coinvolgono quanti più aderenti possibile e si celebrano non all'interno di santuari circondati da mura che ne proteggono il segreto — come appunto ad Eleusi —, ma «fuori», all'aperto, sulla cima dei monti, al riparo da sguardi curiosi e increduli e a contatto diretto con la natura e le creature che questa più vivamente rappresentano; ciò, fino al culmine parossistico della celebrazione, consistente probabilmente nello smembramento dell'animale-Dioniso e nell'omofagia.

Se una prospettiva di carattere vagamente «soteriologico» (o meglio: se una finalità liberatoria) si impone dall'analisi di tali riti, occorre anche dire, con il Festugière, che l'epidemia mistica dionisiaca doveva avere breve, anche se intensa, durata, coestensiva con il più o meno violento baccheggiare, e altrettanto di breve durata doveva essere la beatitudine estatica che essa assicurava. Così sarebbero dunque differenziate la spontaneità vivace e creativa di un culto dionisiaeo di tipo specificamente mistico, e l'istituzionalità severa, anche se non ignara di momenti di partecipazione concitata da parte dei misti al dramma divino, propria del culto iniziatico eleusino; — donde anche l'immediatezza sconvolgente di atti ed effetti del mistico culto del baccanale e l'efficacia definitivamente pacificante (*semel pro semper*) del culto misterico eleusino.

Riassumendo: genericamente mistico sarà il culto centrato sulla partecipazione alle traversie e ai *pathe* del «dio in vicenda» (si tratti di Dioniso, di Kore o dell'anima divina — l'ultima degli dei, secondo Plotino, IV, 8, 5). Sotto tale aspetto il culto di mistero (e, come vedremo, la misteriosofia) entrano di pieno titolo nella fenomenologia del «mistico». Nello stesso tempo, se il «mistico» viene preso nel senso ristretto e specifico, che lo differenzia dal misterico e dal misteriosofico per l'assenza in esso di una tematica iniziatica paragonabile a quella eleusina o a quella dei misteri di Samotracia, e per la mancanza di una esplicita e transmondana soteriologia (quella delle «buone speranze»), allora occorrerà riservargli un posto a sé nella fenomenologia che andiamo indagando.

Certo, non è facile ridurre a tipologia mistica (nel senso ristretto) un fenomeno multiforme come il dionisismo, nelle diverse sue epoche. Espressioni consacrate come «molti portano il nartece (il tirso) ma pochi sono i bacchi» (Platone, *Fed.* 69C), oppure particolarità rituali come quella, attestata da Diodoro (IV, 3, 2), che distingue due categorie di donne baccanti, le sposate e le nubili, fanno pensare all'esistenza di differenziazioni istituzionali e funzionali nella folla multicolore che si dedica al rituale dionisiaco. Analoghe riflessioni sono suscitate da usanze come

quella delfica relativa al trieterico, entusiastico viaggiare delle *thyiades*, le baccanti locali, verso il Parnaso (quelle *thyiades* che d'altronde hanno una struttura organizzata e una abbadessa, la Clea cui è dedicato il *de Iside* plutarcheo). Più ancora, a una tipologia misterica potrebbe far pensare il rito pure delfico del risveglio annuale — ad opera delle stesse *thyiades* — del *liknites* (Dioniso bambino nel *liknon*, la cesta-culla che lo ospita), un rituale che si svolgeva sincronicamente a quello pure delfico degli *Hosioi* (i «santi»), celebrato con riferimento a Dioniso. Eppure, anche di fronte a questi dati è preferibile non attribuire a rituali del genere una qualifica propriamente misterica, appunto per la mancata attestazione in essi di rituali iniziatici e di chiare prospettive di «buone speranze» per l'«aldilà». Più che a una confraternita di iniziate, nel senso pieno di ammesse alla conoscenza esoterica, le *thyiades* delfiche e ateniesi fanno pensare a una istituzionalizzazione «a pieno tempo» delle più libere forme del baccantismo femminile. E se la «abbadessa» di questa collettività di delfiche *thyiades* all'epoca di Plutarco, Clea, era da lui riconosciuta capace di orientarsi nelle teosofiche implicanze delle equazioni Bacco-Osiride e Demetra-Iside, ciò dobbiamo più alla formazione teologica di lei che non a una sua istituzionale qualità di mistagoga.

D'altra parte, dobbiamo considerare il fatto che un esemplare culto di mistero come quello eleusino sembra aver accolto solo a partire da una certa epoca (sec. IV a.C.?) la presenza di Dioniso, mediata da quella di Iakchos, personificazione del grido rituale eleusino, che di per sé nulla ha a che fare in origine con il dio dell'entusiasmo. Questo ingresso di Dioniso in un culto originariamente allotrio ha forse un parallelo — sempre nell'ordine del mistico non misterico — nella presenza stagionale di Dioniso nell'apollineo tempio di Delfi, città dove si riteneva che egli avesse anche la tomba (Plutarco, *de Iside* 35 ecc.). Tornando al caso di Eleusi, e per quanto concerne l'eventuale ospitalità ivi concessa a Dioniso, dovremo piuttosto pensare a un ampliamento delle potenzialità diffuse del culto del dio, e ad un riconoscimento, da parte eleusina, della reciproca attrazione di tutto ciò che è mistico. Qualcosa di simile si avrà quando Orfeo, tipico anche se non esclusivo personaggio di concezione misteriosofica (v. oltre), sarà accreditato come fondatore di misteri — per un verso — e come ispiratore di sensi misteriosofici in miti e riti di più antica provenienza.

L'inno a Demetra ed i misteri ad Eleusi

a. L'inno pseudo-omerico

L'inno pseudo-omerico a Demetra è la più antica testimonianza letteraria (fine del sec. VII a.C.?) dell'esistenza dei misteri celebrati ad Eleusi. Questi si tenevano annualmente, in autunno, nella piccola città prossima ad Atene, ed erano preceduti, in primavera, dai «Piccoli misteri» celebrati ad Agrai con finalità purificatorie (il cui mito eziologico si rifaceva alla purificazione di Eracle). Il mito di fonda-

zione dei grandi misteri vedeva come protagonista la coppia Demetra-Kore («la Fanciulla»). Narrava come Kore, attirata da un bellissimo giacinto mentre raccoglieva fiori, fosse rapita dal signore degli Inferi, Ade-Plutone. La scomparsa della dea e il suo disperato grido allarmano Demetra, la madre, la quale, digiuna dal cibo degli dei e agitando due fiaccole, percorre la terra alla sua ricerca. Questa è infruttuosa, finché il Sole, che tutto vede, informa Demetra dell'accaduto e vuole consolarla: lo sposo è ben degno di sua figlia, essendo uno dei tre fratelli che governano l'universo (Zeus regna sul cielo, Posidone sul mare e Ade sul sottoterra). La logica del Sole è dunque tipicamente «olimpica», implicante una stabile e definitiva sistemazione cosmico-divina, nell'ambito della quale, per volontà di Zeus, Kore troverà il suo posto di regina «olimpica» degli Inferi, così come Demetra è olimpica, e ha come suo speciale appannaggio il mondo della terra feconda. Ma la dea rifiuta questa soluzione e abbandona l'Olimpo, per recarsi, sempre alla ricerca della figlia, sulla terra degli uomini, travestita da vecchia donna in abiti di lutto. Così facendo, con questo suo resistere, essa impone un seguito alla vicenda e dà un nuovo statuto alla sua qualità di dea: la desolidarizza, cioè, dagli dei immortali e beati e inevitabilmente la coinvolge nella vita degli uomini, preparandole in questo modo una assise di tipo mistico. La dea giunge ad Eleusi, dove regna Celeo, e sosta presso la fontana della città. Qui giungono intanto le quattro figlie del re, per attingere acqua. Vista, ma non riconosciuta la dea, che persiste nel suo triste atteggiamento, le fanciulle la interrogano affabilmente sulla sua provenienza. La dea inventa una storia di pirateria e di rapimento, e chiede dove possa trovare un rifugio adatto ad una donna anziana capace di prestare il servizio di nutrice. Una delle sorelle risponde con considerazioni di tipo nettamente «olimpico»: occorre, ella dice, sopportare i mali che gli dei ci mandano, perché essi sono troppo più forti di noi. Passa poi a menzionare i notabili della città, tra cui Triptolemo ed Eumolpo (dal quale trae nome il *genos* eleusino incaricato della più alta funzione nei misteri), e suo padre stesso, Celeo. Ognuno di loro, essa argomenta, sarà ben lieto di accogliere una donna che, nonostante il suo apparire dimesso, «sembra una dea». La invita nella casa di suo padre; la dea accetta e viene introdotta, con il permesso di Metanira, sposa del re e madre del bambino ultimo nato, Demofonte. Ancora velata a lutto e piena di affanno, la dea fa un ingresso solenne e per il baleno di un istante si manifesta ierofanicamente sulla soglia in tutta la statura e lo splendore della sua divina maestà. La regina, impressionata, offre alla dea il suo seggio, ma la dea rifiuta, finché la serva Iambe le offre un seggio coperto da un vello bianco (riferimento a un dato di ordine rituale). La dea insiste nel suo atteggiamento dolente finché gli scherzi di Iambe (probabile riferimento a una particolarità rituale della processione eleusina) non la costringono a un cambiamento di umore. Rifiutata una coppa di vino, che, ella dice, le è vietata, la dea chiede le venga preparato il ciceone, una liquida farinata con diversi condimenti (che è quella stessa di cui si ciberanno i futuri iniziati), e di cui già la dea dà una interpretazione rituale. A questo punto Metanira ripete le sagge consi-

derazioni fatte dalle figlie sugli esseri umani e i loro dolori, e offre alla dea, ancora mimetizzata, di fare la nutrice del suo ultimo nato, Demofonte.

Comincia qui una serie incalzante di avvenimenti. La dea alleva il bambino come un essere divino, senza dargli latte ma ungendolo di ambrosia; di notte, lo nasconde nel fuoco, tipico atto di magia immortalizzante. Ma la cosa viene a risapersi e la madre del piccolo, spiata la dea, alla vista di quanto avviene prorompe in un grido di angoscia, che rompe l'incantesimo. La dea ha una reazione violenta. Toglie il bambino dal fuoco e lo depone a terra (cioè lo restituisce al suo livello), poi redarguisce gli umani insipienti, che non sanno riconoscere il loro destino di felicità o sventura. Ella avrebbe reso Demofonte immortale, per privilegio. Avverte tuttavia che darà un qualche minore privilegio al fanciullo. Poi rivela il suo essere, Demetra, datrice di ricchezza e gioia agli dei e agli uomini, e chiede che le venga elevato un tempio sul declivio della collina. Annunzia poi di voler fondare i misteri (*orghia*), attraverso i quali essa sarà venerata. Con ciò, ella introduce un nuovo modo (appunto: mistico e misterico) del suo rapporto con gli uomini. Non si tratterà più di immortalizzare un privilegiato, in una prospettiva di «trasferimento» tra gli dei, concetto tipicamente olimpico; si tratterà invece di aprire a tutti, ateniesi e non ateniesi (purché non di mani impure e di lingua comprensibile), una prospettiva nuova, quella di accedere tramite l'iniziazione alla familiarità con le due dee su questa terra e negli Inferi, dove Persefone regna sovrana. E questo avverrà — come si è già osservato — nel contesto di una tipica «vicenda» da dio «mistico», riguardante non solo la figlia rapita, ma anche la madre, che coinvolge in una tematica dolorosa di lutto la sua risplendente «olimpicità».

Ormai la dea riassume il suo aspetto divino e si colloca nel tempio, che Celeo si è affrettato a far costruire. Ma il suo animo è ancora dolente. Il dramma si sposta dall'ambiente umano al cosmico. Cessate le sue funzioni di datrice di fertilità, essa provoca un inverno terribile, con una carestia che minaccia l'ordine umano e divino. Zeus, olimpico tutore di questo ordine, pensa di ristabilirlo inviando a Demetra una serie di dei, che cerchino di convincerla a riprendere le sue funzioni, ma invano. Allora egli pensa di rivolgersi, tramite Hermes, ad altro destinatario, Ade, impegnandolo a restituire la fanciulla, di cui egli ha fatto la sua sposa. Ade non può non consentire, e rinvia la fanciulla, pur avvertendola che ella sarà nonostante tutto la sua sposa, regina degli Inferi. A questo scopo la lega magicamente agli Inferi dandole nascostamente da mangiare un chicco di granata, frutto dei morti. Tornata sulla terra con il cocchio di Hermes, la fanciulla esultante incontra l'esultante madre e, interrogata, racconta alla madre, ma a modo suo, l'incidente della granata. Demetra non può che prendere atto di un destino ormai deciso: sua figlia passerà un terzo dell'anno nel sottoterra, e due terzi presso la madre e gli altri dei: quando la terra olezzerà dei fiori primaverili essa risalirà dalle nebbie infere. A conclusione del racconto, la dea sospende la sua rappresaglia e accetta i termini dell'accordo. Subito dopo, la scena torna fra gli uomini. Il grano riprende

a spuntare e la terra a rifiorire, e la dea insegna ai notabili eleusini il «compimento dei riti e gli splendidi misteri (δρησμοσύνην θ'ἱερῶν καὶ... ὄργια καλά)..., augusti, che non è lecito trasgredire, conoscere e divulgare: la maestà delle dee trattiene la voce». E segue immediatamente il riferimento esplicito ai misteri e al loro effetto per gli iniziati: «Felice (*olbios*) colui tra gli uomini che ha visto queste cose (ha assistito, anzitutto visivamente, ai misteri). Colui che è rimasto privo di questo sacro rito, che non ha avuto parte in esso, non avrà pari destino, anche da morto, giù nell'oscurità profonda».

b. Il rituale

Questi versi stabiliscono, o riproducono, lo statuto del rituale misterico eleusino, già nell'acclamazione rituale «felici!» (*olbioi*), e poi nel riferimento a un vedere iniziatico che già di per sé annunzia un particolare destino ai misti. Due testi frammentari, di Sofocle (frg. 753 N²) e di Pindaro (frg. 137 Schr.), lo confermano. Così Pindaro: «Beato (*olbios*) chi va sottoterra dopo aver visto quelle cose (ἰδὼν κεῖνα): conosce infatti il termine della vita (βίου τελευτάν), (ne) conosce l'inizio dato da Zeus (διόσδοτον ἀρχάν)». Queste parole, mentre confermano che la parola «beati» apriva l'acclamazione liturgica riservata agli iniziati eleusini e di questi definiva lo statuto e la sorte invidiabile, confermano anche che la partecipazione ai misteri si qualificava anzitutto come un «vedere», riservato ed iniziatico, un vedere che — nel testo pindarico — si tramuta in un «sapere» che, totalizzante, si riferisce ai fondamenti stessi della vita, al suo alfa e al suo omega, un sapere che concerne questa vita e l'altra. Anche qui l'espressione indefinita «quelle cose» sottolinea l'oggetto segreto, allusivo e misterioso della visione, cioè la «lontananza» o meglio la separatezza dell'ordine misterico.

Particolare questione pone, nel frammento pindarico, il fatto che il termine della vita venga nominato dopo l'inizio della stessa, dato da Zeus. Questa inconsueta disposizione male si interpreterebbe se si volesse vederci il riferimento alla ciclicità di una metensomatosi, ove il termine di una vita è (condizione per) l'inizio di un'altra, eventualmente migliore, voluta (o concessa) dal decreto di Zeus. Piuttosto è da ritenere che la frase voglia alludere alla profondità dell'esperienza eleusina, che fa scendere l'iniziato fino a quel trascendente livello ove sono la radice e i significati della vita e della morte, del morire e del vivere — inteso quest'ultimo come pienezza e compimento dell'esperienza nel suo complesso. Questa interpretazione è confortata dal frammento di Sofocle, sul quale subito verremo, che pone come termine di riferimento proprio il vivere, nella sua accezione più ricca di contenuto (*zen*)[1].

[1] Il termine *zen* è più forte di quello di *bios*. Quest'ultimo accenna al ciclo vitale, l'altro, invece, alla pienezza di vita.

Dunque, il morire e il vivere cui si riferisce il frammento pindarico riguardano qualcosa che va al di là della comune, terrena esperienza della morte e della vita. L'iniziato che va sottoterra, verso un luogo a lui familiare, passa per così dire *sotto* la soglia della temibile porta di Ade, in tal modo reso indenne dallo spogliamento da ogni spirito vitale che caratterizza per tutti gli altri il passaggio da quella porta e sopra quella soglia. Egli muore, sì, come tutti, ma non paga il pedaggio richiesto, che è la riduzione allo stato di ombra e di disanimato cadavere.

Parimenti significativo è il frammento di Sofocle: «Oh, tre volte beati (τρὶς ὄλβιοι) quelli tra i mortali che, avendo visto questi riti (*tele*), vanno nell'Ade: solo per essi c'è laggiù vita (ζῆν ἔστι), mentre per gli altri ci sono là tutti i mali». La novità di questo testo, che menziona una realtà assoluta quale il vivere (*zen*), è data dalla contrapposizione di tale vita con «i mali», una contrapposizione più forte, o, quantomeno, più esplicita di quella tra iniziati e non iniziati espressa nell'inno a Demetra. Infatti, essa annunzia ai non iniziati non soltanto la mancanza di una qualifica privilegiante, ma l'imminenza di positivi mali (se non di appropriate punizioni). Vero è che l'espressione allusiva del testo dell'inno «omerico» («non avrà pari destino, una volta morto») può già sottintendere anch'essa un positivo contenuto di mali per il non iniziato.

c. Quale tipo di pietà

Ci si può, insomma, chiedere quanto la negativa qualificazione dei non iniziati si stagli sulla comune, «omerica» visione di un Ade tenebroso, espressione della intrinseca durezza dell'evento e dello stato di morte. Analogo problema sorge a proposito del dato mitico della condanna delle Danaidi, colpevoli di aver empiamente disprezzato il matrimonio e di aver ucciso i loro pretendenti. L'antico mito ha potuto essere reinterpretato simbolicamente nella Lesche degli Cnidii a Delfi e in vasi dipinti come punizione dei non iniziati, raffigurati appunto dalle stolte o superbe fanciulle, che negli Inferi versano in continuazione acqua in recipienti senza fondo. Si noti che il tipo della colpa e il tipo della punizione delle Danaidi si inquadrano bene in una visuale «olimpica» dell'altro mondo, la quale ben conosce alcuni dannati segnalatisi per speciali peccati di empietà. Da questo punto di vista, il caso delle Danaidi è analogo a quello di Sisifo, pure raffigurato nei vasi nell'atto di ripetere all'infinito il suo inutile sforzo. Eppure, solo per le Danaidi si è operata la trasposizione dall'olimpico al misterico, dall'empietà dei famosi dannati dell'epos all'empietà o incuria dei non iniziati. Altro caso limite, che pone delle perplessità, è quello di un famoso episodio delle *Rane* di Aristofane, dove i «pii tiasoti» (pii [*eusebeis*], santi [*hosioi*] e puri [*katharoi*]), che sono gli iniziati eleusini, viventi in un Elisio sotterraneo (vv. 154-164), sono contrapposti a coloro che hanno violato i diritti dei genitori, della patria e degli ospiti, e che sono pertanto condannati a giacere nel fango (cfr. v. 354). Si pone qui il problema di che tipo fosse questa pietà, santità e purezza, e che rapporto avesse da una parte

con la ricezione dei misteri e dall'altra con l'innocenza e la perfezione morale; e si pone il problema di identificare il senso della pena del fango, che sarà sempre più intesa come alternativa allo stato di purezza dell'iniziato (v. oltre), ma che qui si riferisce a tipici peccatori contro la comune ed essenziale moralità olimpica, cioè il rispetto della famiglia, dell'ospitalità, della patria. Né può venire una sufficiente risposta dall'istituzione misterica eleusina stessa, che prevedeva l'esclusione di coloro che avevano lordato di sangue le loro mani. Questa esclusione riguardava infatti gli aspiranti all'iniziazione, ma nulla dice intorno alla questione dell'obbligo dell'iniziazione stessa e della colpa di averla trascurata. Purtroppo, una presa di posizione chiara si dà solo in testi più tardivi (che, come tali, possono risentire di una evoluzione o di una tendenza). Si tratta tra altri di un testo di Elio Aristide (II sec. d.C., *Eleus.* I, p. 421 D)[2].

d. I testi più tardivi

Il testo di Aristide, dopo aver menzionato le «dolci speranze» degli iniziati di Eleusi, dice esplicitamente che per i non iniziati ci sarà nell'aldilà oscurità e fango.

Per quanto concerne invece l'autentico Platone, si danno diversi testi che non risolvono ma complicano il problema: *Repubblica* 363 C-E, dove si parla di empi (*anosioi*) e ingiusti (*adikoi*), che sono, ancora una volta, come pare risultare dal contesto, sia i cattivi che i non iniziati; *Gorgia* 493 A-D, dove si parla specificamente delle pene nell'aldilà per i non iniziati — ma qui la questione è complicata dal fatto che Platone intende allegoricamente i non iniziati come *anoetoi*, cioè «insipienti» in senso etico-intellettuale (v. infra); finalmente, *Fedone* 69 C: chi arriva nell'Ade *amyetos* e *atelestos*, cioè «senza essere stato iniziato», starà nel fango, mentre chi sarà *kekatharmenos* e *tetelesmenos*, «purificato e iniziato», abiterà laggiù con gli dei inferi.

Abbiamo parlato, a proposito di questi testi platonici, di una complicazione. Infatti essi, anche se si riferiscono formalmente all'iniziazione eleusina, alludono per traslato a una ben diversa «iniziazione», quella che chiamiamo misteriosofica (e orfica). Infatti, il primo testo contrappone alla sorte degli empi quella dei «santi» (*hosioi*), riuniti in felice simposio, e cita per questo Museo e suo figlio, cioè la poesia orfica; nel secondo testo, quello del *Gorgia*, Platone riporta quella che sarebbe stata l'opinione di «un siciliano o un italiota», dunque certo di un orfico-pitagorico («scuole» diffuse in quelle regioni); nel terzo infine, quello del *Fedone*, il filosofo riporta l'opinione attribuita ai «fondatori delle iniziazioni», fondatori che nei suoi tempi venivano praticamente identificati con «Orfeo» e i teologi orfici. Tanto più che il passo del *Fedone* in questione si conclude con la citazione di un adagio che Platone interpreta allegoricamente in favore dei «sapienti», ma

[2] Per Plutarco, *de anima*, ap. Stobeo IV, p. 1089, v. *infra* n. 6.

che egli — per mantenere il punto della sua esegesi — dice di trarre dagli esperti delle iniziazioni: «molti sono quelli che portano la canna, ma pochi i bacchi» (adagio da noi già citato sopra, in altro contesto): cioè, molti sono quelli che partecipano ai riti bacchici con le insegne esteriori di questi riti (il nartece o canna, altrimenti il tirso), ma senza essere intimamente uniti al dio e quasi a lui coessenziali, cioè senza le condizioni soggettive ulteriori richieste, quali che esse fossero. Dunque, a parte questa ultima menzione, relativa ai bacchi e ai portatori di nartece, che può essere variamente interpretata, i testi platonici ora addotti ci portano in ambiente diverso da quello eleusino, cioè in ambiente propriamente «orfico» e, nella nostra terminologia, «misteriosofico». Su questa tematica torneremo a conclusione di queste pagine. Qui valga solo ricordare come alla esperienza eleusina venissero talora riservate frecciate critiche, che presuppongono il concetto che in essa — nonostante l'esclusione di coloro che avevano le mani impure (di sangue) — si badasse fondamentalmente a una purità rituale (già anticipata dai primaverili «Piccoli misteri» di Agrai). In questo senso suonava un famoso e polemico detto attribuito al cinico Diogene (Diog. Laert. VI, 39). D'altra parte, una critica analoga faceva Platone, nella *Repubblica* (II 364 E), alle «purificazioni» eseguite da ciarlatani che si appellavano indegnamente a Orfeo (quelli che Teofrasto chiamava «Orfeotelesti», gli «iniziatori orfici»). Ancora meno stima c'era ad Atene nei confronti degli iniziatori al culto di dei stranieri, come nel caso del culto misterico di Sabazio esercitato dalla madre dell'oratore Eschine, che Demostene satireggia in *de cor.* 259.

e. La fusione di due prospettive

Ci siamo soffermati sui misteri eleusini, vedendo in questi quasi un modello di quella specifica tipologia del «mistico» che chiamiamo «il misterico». In questo, su una struttura di base che richiama i culti della fecondità con le loro divinità in coppia e con la vicenda che le caratterizza, si aderge una struttura iniziatica che assicura al mista le «buone speranze», di là della tomba e già in questa vita per la speciale assistenza di Ploutos, il dio dell'abbondanza. La celebrazione eleusina sembra quindi fondere due prospettive, una cosmico-naturistica, di interesse collettivo, e una individuale, in senso lato «soteriologica» (o, meglio, «garantistica»). Questa si manifesta come annunzio di una sorte felice per l'iniziato, l'altra si manifesta come interessata alla grande vicenda della fertilità stagionale, e quindi concerne direttamente la collettività, la città, anzi il genere umano, una volta che Ploutos abbia manifestato l'effetto del suo agire e che Triptolemo abbia diffuso in tutte le terre da lui visitate la cultura del grano, che garantisce in questa esistenza una vita degnamente umana. A questo aspetto della celebrazione misterica che richiama gli antichi culti di fecondità si riferiscono i numerosi accenni, nel corso del rituale, a tematiche di ierogamia: il Cielo e la Terra, «il dio» e «la dea», la

connessione con l'istituzione nuziale. (Si noti peraltro che non ogni celebrazione eleusina relativa alla fertilità si riferisce propriamente ai misteri).

L'antichità ha chiaramente percepito questa duplice e interconnessa tematica misterico-eleusina. Isocrate (ripreso da Cicerone, *de leg.* 2, 14, 36) esalta nel *Panegirico* (cap. 28) i due benefici dovuti alla terra ateniese, la cultura umanizzante del grano e i misteri. La città di Atene, erede del privilegio eleusino, è garante dell'uno e dell'altro aspetto. E tanto forte sarà l'istituzione misterica eleusina che essa attraverserà tutte le epoche della civiltà greca, dall'epoca arcaica (e forse già prima di questa), fino all'età tarda, quando anche un Adriano si farà iniziare. Di più essa, incardinata nella sua sede di sempre, il complesso cinto di mura entro il quale si allarga il *telesterion* con le sue gradinate destinate agli spettatori-attori «partecipanti» del concitato e finalmente pacificante dramma, non avrà, sembra, succursali, né in Grecia né altrove (nonostante la menzione di un quartiere Eleusi ad Alessandria). Saranno, però, i misteri di Eleusi, modello di altre celebrazioni, per lo più di divinità straniere, in cui si ripeterà la mistica vicenda e si agiterà la prospettiva misterica delle «buone speranze». Carattere misterico, e non più solo mistico, assumeranno talora alcuni tra gli antichi culti di fecondità mediterraneo-orientali, come quelli sopra ricordati di Cibele e Attis e di Iside e Osiride. L'ermeneutica teologica greca ed ellenistica si compiacerà di avvicinare tra loro queste divinità, p. es. Iside e Demetra, al punto che una aretalogia isiaca scoperta a Maronea culminerà in una esaltazione della Grecia, di Atene, di Eleusi e suoi misteri[3].

Le differenze fra i culti di Eleusi e i culti dionisiaci

Ma è tempo di tornare al «dio mistico» per eccellenza, Dioniso, un dio caratterizzato da tematiche vitalistiche, ctonie e avventurose, di cui abbiamo già segnalato le paradossali contraddizioni di dio straniero ma fortemente radicato nel territorio, perseguitato e persecutore (nel mito di Licurgo e in quello di Penteo), soggetto a vicende di scomparsa e di ritrovamento (festa degli *Agrionia* in Beozia), di morte e ciclico riemergere al suono delle trombe (nel complesso mitico-rituale argivo di Lerna), di sonno e di annuale risveglio (come a Delfi, con l'intervento delle *thyiades* — baccanti —, in coincidenza con il rituale degli *Hosioi*: v. sopra).

C'è dunque chiara differenza tra un culto come quello eleusino, celebrato al chiuso, nella partecipativa contemplazione di spettacoli di luce, con un «vedere» e un conoscere iniziatico e «soteriologico», sbocco assicurato degli affanni di un dramma di perdita e ritrovamento che si ripete annualmente a pro degli iniziandi, e un culto delle *thyiades* fatto di trieteriche scorribande sui monti (*oreibasia*) e di

[3] Grandjean, *EPRO* vol. 49, pp. 122-24. U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in *Perennitas* (Studi in onore di A. Brelich), Roma 1980, pp. 9-36.

agitate celebrazioni notturne della «festa dalle molte fiaccole», in luoghi selvatici protetti dalla vista dei profani. Lo studioso si chiede, con particolare riguardo a Lerna e a Delfi, in cui è chiara la tematica del «dio in vicenda», se anche qui non siamo di fronte a rituali misterici, per quanto differentemente strutturati rispetto a quelli eleusini: basati, cioè, non sulla compostezza di un venerando rituale, che comporta sentimenti di misurata, anche se intensa, commozione, come nel caso delle «due dee», ma sull'agitazione orgiastica ed entusiastica, rimbombante di *pathos*, che caratterizza, almeno convenzionalmente, le più tipiche manifestazioni del culto dionisiaco, anche quello civilizzato e disciplinato dei *thiasoi* di epoca recenziore, tra i quali è da ricordare quello, peraltro severamente «riformato», degli *Iobakchoi* ateniesi (II sec. d.C.).

Nonostante tutto, la risposta al quesito sembra essere negativa. Nelle sue varie forme, anche quelle più collegate alla tipologia del «dio in vicenda», il culto dionisiaco (simile per vari aspetti a quello pure orgiastico della Gran Madre Cibele e dei suoi adepti, mitici e storici) sembra mancare di un rituale di iniziazione che funzioni come «carattere» impresso *semel* e *pro semper* nella persona del partecipante; così come sembra mancare della prospettiva ctonio-elisiaca delle «buone speranze». Non manca invece nel dionisismo, specie quello estatico, l'uso di termini quali *teletè, orghia* ecc., che sono comuni anche al culto misterico. Ma questo si giustificherà con la comune radice «mistica», cioè con la qualità di «dei in vicenda», dei soggetti a *pathe*, che compete alle rispettive divinità (ad Eleusi Kore, ma anche Demetra, in quanto dea olimpica ma coinvolta in una storia di perdita e di ritrovamento).

La «misteriosofia»

Detto questo, occorrerà precisare che il dionisismo male avrebbe potuto contenersi nel suo specifico di culto orgiastico e «selvaggio» (una traccia istituzionalizzata del quale sono i già ricordati *Agrionia* tebani), o nei rituali celebrati nel culto pubblico di Atene (gli *Anthesteria*) o di Delfi (occupazione da parte di Dioniso del tempio di Apollo, forse durante i mesi invernali), o anche nei già ricordati *thiasoi* ellenistici. Ben più ampia strada si apriva al dionisismo, non precisamente in direzione dei culti di mistero[4], ma in quella che chiamiamo «misteriosofia», con

[4] Indizi suggestivi ma insufficienti di una tendenza verso la forma misterica vengono dalla poderosa testimonianza delle *Baccanti* di Euripide. Qui è presente in tutta la sua suggestione la tematica dell'errare sui monti nell'*enthousiasmos*, nell'attesa di una imminente auto-rivelazione del dio, orientata al parossismo di un sacrificio umano, lo smembramento dell'incredulo e, riguardo a Dioniso, empio Penteo. Ma a questa tematica del baccanale si aggiunge un complesso di riferimenti allo stato di coscienza — allo «stato dell'anima» — delle celebranti il rito. Esse, giunte dall'Asia, terra della Gran Madre, Cibele, che ha anch'essa i suoi *bakchoi*, sperimentano la dolce pena e la fatica dolce a sostenersi (πόνον ἡδὺν κάματόν τ'εὐκάματον) «del seguire Bromio», il «fremente» Dioniso, che «conduce il tiaso». Esse innalzano il sacro *evoè* e proclama-

le annesse profondità, finora inaudite, di una sconvolgente esperienza dell'anima intesa come entità di derivazione e destinazione divina. Nella visuale misteriosofica (orfica), l'anima si presenta come protagonista di una «vicenda» di caduta e reintegrazione, inquadrata nelle categorie di una colpa antecedente all'incorporazione e di una espiatoria metensomatosi. Una esperienza inassimilabile non solo a quella della *psychè* di omerica memoria, ma anche a quella dell'anima nel contesto eleusino e dionisiaco-entusiastico or ora evocati[5].

Per quanto riguarda Eleusi, e pur dissentendo dalla posizione di E. Rohde, che riduce troppo, a nostro avviso, in quei misteri la funzione della nozione della non-mortalità dell'anima come soggetto cosciente, riteniamo anche noi che la prospettiva misteriosofica sia fondamentalmente diversa da quella misterico-eleusina. Come si è detto in precedenza, le «buone speranze» di Eleusi concernevano la possibilità per l'iniziato di raggiungere, indenne dalle conseguenze distruttive del doloroso setaccio della morte, i luoghi luminosi ed elisiaci ove regna Persefone, e di godere della sua familiarità (si pensi a quanto dice Apuleio nel libro XI delle *Metamorfosi* sulla dea Iside che illumina di sé l'Ade e lo rende luogo accogliente di serenità per l'iniziato)[6]. Per quanto invece concerne il dionisismo dei rituali entusiastici (da *entheos*, «che ha in sé il dio»), è da ritenere con Festugière e

no «beato» (*makar*, qualcosa di più di *olbios*) chi per sua fortuna avendo conosciuto i divini, mistici riti (*teletai*), santifica la sua vita (βιοτὰν ἁγιστεύεται) e «aggioga la sua anima al tiaso» (θιασεύεται ψυχάν), baccheggiando sui monti con le sante purificazioni di Cibele e Dioniso (*Bacch.* 64-82).

Ciò che a noi importa in questo testo è l'accenno all'anima, alla purificazione e santificazione. Manca peraltro l'essenziale di una nozione misterica, implicante le «dolci speranze», nonché l'essenziale di una nozione misteriosofica, quella dell'anima divina.

[5] Particolare posizione è però quella di un frammento dei *Cretesi* di Euripide (frg. 472 N²), che, scrive G. Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979, p. 35, «unisce in un'unica complessa prospettiva il culto di Zeus *Idaios*, i "tuoni di Zagreo che vaga di notte" e le fiaccole agitate per la Madre *oreia*». E continua l'autrice: «Anche in questo contesto il poeta insiste sulla purità di condotta del fedele, detto qui "iniziato" (*mystes*) oltre che *bakchos*, ma il riferimento alle "bianche vesti", al rifiuto della generazione e degli *empsycha* [cibi carnei in cui fu anima, vita], oltre che il divieto di aver contatto con i sepolcri, illustrano chiaramente una religiosità di tipo orfico, che non può essere posta in carico al dionisismo dei tiasi, ovvero al culto metroaco...». Giustamente la Sfameni Gasparro pensa ad ambienti dionisiaci fortemente influenzati dall'orfismo.

[6] Un frammento già citato del *de anima* di Plutarco (v. sopra, n. 2) presenta un caso di avvicinamento tra esperienza misterica eleusina e spiritualità misteriosofica. Il testo presenta l'anima del defunto nell'atto di attraversare affannosamente, nella sua agonia, luoghi oscuri, dai quali essa finalmente sbocca nella luminosità di una regione elisiaca. Ma si aggiunge un dato di indubbio contenuto misteriosofico: l'anima, dal luogo del suo beato soggiorno, vede i vivi (di questa terra) dibattersi nel fango (di questa vita). Tipica formulazione di un quesito misteriosofico nella frase di Euripide citata da Platone, *Gorgia* 492 E, «chi sa se la vita è soltanto un morire, e la morte invece vita?», citazione cui segue quella di un «saggio» che disse: «Noi ora siamo morti e il nostro corpo è la nostra tomba». È la tematica del *Fedone* (cfr. anche Pindaro, *Threni*, 2 Puech = 131 b Snell).

Nilsson che la partecipazione ad essi non implicasse più di una passeggera assimilazione al dio, di una momentanea beatitudine estatica. Lo stesso, riteniamo, si deve dire di quei riti dionisiaci trieterici, celebrati dalle menadi (*thyiades*), che continuano in età ellenistica nei tiasi organizzati, e ciò anche se qualche dato potrebbe parlare in senso contrario, come quando si distingue tra «bacchi» e semplici portatori di tirso, o tra matrone addette al culto e giovani donne semplici partecipanti (v. sopra).

Diverso è invece il caso di quei tiasi dionisiaci di età ellenistica che sembrano accennare a esoterismi misteriosofici, come nel caso del tiaso menzionato da Plutarco, *ad uxorem*, 10, ove il ricordo di un figlio defunto evoca conoscenze esoteriche e consolanti sull'aldilà; altre volte invece questi tiasi, come abbiamo già osservato, sembrano piuttosto risolversi in associazioni cultuali, una finalità delle quali era quella di una socializzazione favorita dalla partecipazione a banchetti di vago riferimento sacrale; — o in tiasi organizzati su base di comune appartenenza corporativa (associazioni di *technitai*).

L'orfismo:
l'esempio più tipico di «misteriosofia»

La «via regia» per uno sviluppo del dionisismo era quella — percorsa fino in fondo — della «misteriosofia», nella quale il dionisismo si incontra e confluisce in quella corrente o fascio di correnti che viene legittimamente denominata con il nome di «orfismo».

È questo un complesso di nozioni e di prassi che insiste sul tema della natura e provenienza divina dell'anima, la quale subisce una vicenda di esilio e di caduta in un corpo che è tomba o carcere — o al meglio custodia — e che solo al termine di un susseguirsi di incarnazioni (metempsicosi o metensomatosi) può riguadagnare il mondo divino. Si tratta di un complesso ideologico la cui effettiva esistenza è stata minimizzata, relativizzata o negata da diversi studiosi, ma che, invece, sembra aver percorso, forse con qualche momento di eclissi, tutta la storia, non solo religiosa, dell'antichità, veicolato da figure come Empedocle, Pitagora e Platone, fino ai neo-pitagorici e neo-platonici, che ne fanno un punto fermo della loro dottrina ed esperienza di vita.

L'orfismo come complesso ideologico e maniera di vita trae il suo nome, ma non la sua sostanza, dall'essere spesso coinvolto con il nome di Orfeo, *in quanto* considerato come antico teologo e teosofo fondatore di misteri. Inteso propriamente, l'orfismo è l'esempio più tipico di ciò che chiamiamo «misteriosofia», la quale rappresenta la culminazione del «mistico» e denomina una sapienza, in qualche modo una «gnosi», che reinterpreta e riutilizza temi mistici e misterici sulla chiave della dottrina della vicenda dell'anima divina: una esperienza che avrà una continuazione, a partire dal sec. II d.C., nel vasto alveo del pensiero e della prassi dello gnosticismo.

Veniamo ora a qualche considerazione ulteriore sulla tematica etico-teologica orfica. Prima di dare una giustificazione del nostro convincimento, che «l'orfismo è esistito», ci soffermeremo su dati che si riferiscono specificamente allo sbocco orfico di tematiche dionisiache. Su questo punto recenti scoperte hanno rinnovato il campo della ricerca. Già la notizia che Onomacrito, nell'età di Pisistrato, preso da Omero il nome dei Titani, avrebbe costruito riti mistici (*orghia*) di Dioniso e avrebbe attribuito ai Titani la causa dei dolori (*pathemata*) del dio (Paus. VIII, 37, 5), è estremamente significativa.

Un Dioniso smembrato e cotto e poi mangiato — qualcosa di opposto alla classica tematica dionisiaca della *omofagia* (il mangiare crudo) — può certo richiamare contesti iniziatici di contenuto misterico (non necessariamente misteriosofico); contesti in cui il protagonista, cioè l'iniziato tipo, in questo caso Dioniso e chi con lui ha parte, è inserito in una vicenda, in un «rito di passaggio» che lo trasporta di là dalla morte. Ma questo supposto rituale (o tema mitico che sia[7]), che in sé sarebbe sorgente di vita, o di vita rinnovata, atto in definitiva «creativo», cambia completamente il suo significato quando dai Titani intesi come «spiriti» iniziatori si passi ai Titani violenti divoratori del bambino Dioniso.

Certo, anche così il mito può mantenere il suo significato iniziatico, dato che in molti rituali di questo tipo, a cominciare dalle civiltà etnologiche, gli iniziatori compaiono come mostruosi e violenti esseri atti a ingoiare e digerire l'iniziando. Però l'utilizzazione orfica di questo mito dei Titani e del fanciullo Dioniso (= Zagreo?) va al di là di questo significato, assumendone uno certamente diverso, coerente con la tematica orfica in materia di antropologia (e antroposofia). Nella versione orfica, infatti, i Titani, fulminati da Zeus, hanno commesso una tipica «colpa antecedente», antecedente rispetto alla venuta all'esistenza dell'uomo, che trae origine dalla fuliggine dei vapori dei Titani fulminati. Un ovvio corollario di questo evento (il dualismo antropologico) non è esplicitamente menzionato prima del tardissimo neo-platonico Olimpiodoro (*in Phaed.* 61 C 2, 21 Norv.), dal quale si può desumere che l'umanità ha dunque in sé due nature, quella titanica, negativa, e quella dionisiaca, positiva. Ma non si devono dimenticare un paio di allusioni platoniche, che parlano di un antico, negativo «impulso» (*oistros*) che si fa sentire in certe categorie di criminali, e di una «antica natura titanica» che si manifesta nell'uomo (*Leg.* 854 B; 701 C).

Si noti che Olimpiodoro non identifica in questo passo la componente dionisiaca nell'uomo con l'anima, né la componente titanica con il corpo (anzi parla della natura dionisiaca del nostro corpo). Ma ciò non diminuisce la pertinenza misteriosofica del tema da lui sviluppato, tanto più che lo stato di «colpevolezza antecedente» dei Titani sembra avere continuazione in uno stato di colpevolezza

[7] H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 390 pensa a un tema iniziatico solo posteriormente riferito a Dioniso, che secondo le fonti più antiche non sarebbe mangiato. M. Detienne sottolinea a sua volta le modalità cultuali della cottura (in due fasi) delle carni di Dioniso.

(o comunque di punizione) dell'umanità derivante da simili titanici «antenati dei nostri padri» (Τιτῆνες... ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, Hymm. Orph. XXXVII).

Non sminuiscono la propria rilevanza orfica quelle ermeneutiche filosofiche neo-platoniche che vedono nello smembramento di Dioniso la parcellizzazione dell'Uno (v., p. es., Olimpiodoro, *in Phaed.* ad 61 c p. 3, 9; ad 67 c p. 43, 14 e ad 68 c p. 48, 20). Si tratta naturalmente di temi assoggettati alla più libera delle ermeneutiche (temi anch'essi, a modo loro, misteriosofici e monistico-dualistici), — al punto che Plutarco, esperto di teologia interpretativa, potrà nel suo de *E apud Delphos* vedere in Apollo delfico la *metabolè* («rivolgimento») del molteplice verso l'Uno e in Dioniso — pure venerato a Delfi in alternanza con Apollo — la *metabolè* inversa, dell'Uno verso il molteplice.

In casi simili, oltre all'opportunità offerta all'ermeneuta di insistere su una dialettica filosofico-religiosa, vale anche l'obiettiva connessione dell'antico dio dell'orgiasmo con la varietà, il movimento, il dinamismo e la poliedricità delle concitate manifestazioni.

Si è detto di uno sbocco orfico di tematiche dionisiache. Recenti scoperte epigrafiche possono dire qualcosa in merito. Le tavolette ossee squadrate, levigate e talora inscritte trovate ad Olbia[8], sulle coste settentrionali del Mar Nero (quel nord-est rispetto alla Grecia cui accennano varie testimonianze relative al trace Orfeo e a figure di protagonisti di avventure sciamaniche ancora più remote), menzionano allusivamente termini singoli o coppie e terne di termini di aspetto tipicamente orfico-dualistico («vita-morte-vita», «pace-guerra», «verità-falsità» e, forse, «[corpo-] anima»); nello stesso tempo compare la parola «orfic(o)» e, abbreviato, il nome di Dioniso (e si noti che ad Olbia si celebravano rituali di Dioniso *bakcheios*, come risulta da un celebre passo di Erodoto, IV 79).

Altrettanto significative le laminette auree comunemente e giustamente dette «orfiche», in particolare quella di Hipponion[9], che termina annunziando all'anima dell'iniziato defunto che egli percorrerà la «sacra via» (verso l'immortalizzazione) assieme agli altri eroi e *bakchoi*. Vero è che questa menzione della lamina di Hipponion — che è (o meglio: era [v. nota 11]) l'unica a presentare un termine di possibile carattere dionisiaco — non basta per dirimere la questione se la menzione di *bakchoi*, in mancanza di determinazioni ulteriori, alluda sempre e direttamente (e in particolare nella laminetta) a un ambiente dionisiaco, sia pure evoluto in senso misterico e misteriosofico, oppure possa anche riferirsi a una utilizzazione più generica e comunque misteriosofica di un termine di origine mistica ed entusiastica (anche la Gran Madre aveva i suoi *bakchoi*).

Il dubbio può rimanere anche in presenza di un altro documento, un'iscrizione cimiteriale cumana del V secolo, la quale ingiunge di seppellire nel luogo solo

8 M.L. West, *Orphic Poems*, pp. 17-20.

9 G. Pugliese Carratelli, *Parola del Passato*, 1974, p. 110s.

persone che abbiano esercitato o vissuto la qualità di *bakchos* (... ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον)[10].

Prima di procedere oltre, occorre ricordare la recente scoperta in Tessaglia, a Pelinna[11], in una tomba del tardo IV sec. a.C., di due laminette che per un verso appartengono alla categoria delle laminette auree orfiche, ma per altro se ne differenziano in maniera sorprendente. L'iniziato, cui si riferiscono queste due omologhe laminette (in forma, sembra, di foglie di edera), è morto ed è (ri)nato in questo stesso giorno; egli dovrà dire a Persefone che Ba(k)chios in persona lo ha liberato. Segue una inaspettata variante della frase «capretto sei caduto nel latte», nota dalle laminette finora conosciute. La novità suona: «toro sei corso verso il latte..., ariete sei caduto nel latte». Poi si nomina il vino in un contesto frammentario. Tutto sommato, sembra di trovarsi di fronte, con la menzione di Bakchios, del toro, dell'ariete e del vino, a una reinterpretazione o utilizzazione dionisiaca di una formula originariamente orfica.

Le radici dell'orfismo

In ogni caso, come ci fu un orfismo senza Orfeo, così ci fu un orfismo senza Dioniso; — un orfismo, ripetiamo, che non è da intendere come una religione o una chiesa, ma come un fascio di correnti o un movimento caratterizzato da tematiche riguardanti a) la dottrina dell'anima divina o «eroica», b) la propensione a uno speciale tipo di speculazione cosmogonica e teogonica. Queste due tematiche, animologica e cosmologica, sono tra loro coordinate, come può vedersi dall'esempio di Empedocle, che distingue ma non separa vicenda del cosmo e vicenda dell'anima, e lega lo stesso concetto di *Eris* (Discordia) separatrice sia alla frammentazione disarmonica dello Sfero, sia alla caduta dell' anima-*daimon*, sotto l'impero, anch'essa, della Discordia, con la conseguente metensomatosi, in corpi maschili, femminili, animali, vegetali.

Si potrebbe, su questa base, proporre una risposta al quesito quali siano gli ambiti culturali verso i quali l'orfismo tende le sue radici. Viene in questione in primo luogo il mondo tracio, e più in generale settentrionale, che può aver fornito elementi per una dottrina animologica implicante la separabilità dell'anima, fatta soggetto di esperienze «sciamaniche», con personaggi quali un Aristea, un Ermotimo, un Abaris, un Pitagora (se non uno Zalmoxis). Di estrema importanza è qui un testo platonico (*Carmide* 156D) che, ricordando le tracie *sanides*, tavolette con finalità guaritrici, rivolge contestualmente un rimprovero ai medici greci, che si

[10] V. l'ampia discussione di R. Turcan, *Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts*, in: (Ecole Française de Rome), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Roma 1986, pp. 227-46.

[11] K. Tsantsanoglu e G.M. Parassoglu, *Two Gold Lamellae from Thessaly*, in «Hellenika» (Thessalonike), 38 (1987), pp. 3-17. Ringrazio il dr. G. Casadio della segnalazione.

contentano di curare il corpo, mentre i medici traci si occupano anche di curare l'anima.

Per quanto invece concerne la tematica cosmologica, sono da notare notevoli affinità tra teo-cosmogonie orfiche e teo-cosmogonie fenicie, le une e le altre esprimenti talora una visuale ilozoistica[12].

Quanto poi al «senso» delle cosmogonie orfiche — che sono un genere notevolmente unitario anche se variamente composito — ricorderemo che esso si muove all'interno di una tematica monistico-dualistica non lontana da quella peculiarmente elaborata da Empedocle. Lasciando da parte elaborate teo-cosmogonie orfiche, ne citeremo qui due tra le più «semplici», attestate rispettivamente in Apollonio Rodio (*Argon.* I 496 sgg.) e nella «Melanippe sapiente» di Euripide (frg. 488 N²). Ambedue accennano a un tema analogo a quello dell'orfico uovo cosmico, per la cui apertura nasce il mondo, ma semplificano la scena. Si tratta dell'origine del cosmo a partire dalla separazione degli elementi originarii, terra, cielo (e in Apollonio mare), che costituivano «una sola forma (μορφὴ μία)» mentre ora, separati, costituiscono la varietà del cosmo. Ma il punto decisivo è qui: mentre il passo euripideo vede positivamente questa separazione degli elementi e la conseguente apertura del mondo in tutte le sue componenti, l'Orfeo di Apollonio presenta la separazione stessa come una lacerazione causata dalla rovinosa Discordia (*neikos*), in un senso molto prossimo a quello della «demiurgica» energia separatrice, Eris, teorizzata da Empedocle. Contraddizione insanabile tra le due vedute? No di certo, se si tiene conto dell'ambivalente atteggiamento orfico tra pro-cosmismo, da cui erediterà Platone, e anti-cosmismo, da cui erediterà la gnosi[13].

Abbiamo menzionato le probabili connessioni nordiche (tracie) delle tematiche animologiche orfiche, alle quali si unisce l'asserita (dagli antichi) provenienza tracia di Orfeo. Sarebbe però gravemente riduttivo fermarsi a questo. Le concezioni «nordiche» (e «sciamaniche») di un'anima separabile non contengono quelle motivazioni etico-soteriologiche che sono invece proprie dell'animologia (e cosmologia) orfiche, e ciò anche nel caso già citato di quei medici traci che curano non solo il corpo, ma anche l'anima dei malati; questa cura dell'anima, infatti, può rimanere ancora in un contesto animologico di tipo naturalistico o di tipo «sciamanico». Ben diverso è il suono inconfondibile dell'animologia orfica, quale risulta da tutta una serie di testi. Così Cicerone, nell'*Hortensius* (frg. 88): «Quegli antichi vati e interpreti della divina mente dissero che noi siamo nati per pagare il fio di alcune colpe (*aliqua scelera*) contratte nella vita precedente».

[12] U. Bianchi, *Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 28 (1957), pp. 115-33.

[13] Ricordiamo qui il papiro di Derveni, che contiene il commentario a una teogonia di carattere orfico.

Quell'«aggettivo indefinito «alcune» allude alle lontananze più o meno remote di una «pre-vita», che può risalire all'ultima incarnazione precedente l'attuale, come nel caso del testo di Cicerone, oppure ricondursi fino ai primi primordi quando i Titani (forse da identificare qui con gli «antenati ingiusti» o gli «antenati dei nostri padri») aggredirono Dioniso fanciullo; — o addirittura a quando venne lacerata l'unità dell'Uno (o dello Sfero, o della «forma unica»). In ogni caso, la tematica animologica orfica lega strettamente le nozioni di «colpa antecedente» e di ensomatosi-metensomatosi — un legame altrettanto stretto quanto quello, indiano, che lega *karma* e *samsara*. Così Filolao fr. 14, Kern O.F. 8: «Testimoniano anche gli antichi teologi e indovini (μάντιες) che è per punizione di *alcune* colpe che l'anima è congiunta al corpo ed è come sepolta in questo», mentre Platone parla in *Leg.* 701 c di una «antica natura titanica», e in *Leg.* 854 B, menziona «un *certo* impulso innato» (o, piuttosto, «congenito»: οἶστρος τις ἐμφυόμενος) che proviene da antiche ingiustizie non purificate, le quali, in questo caso, paiono concernere il delitto commesso dai Titani a danno del fanciullo Dioniso. (Si noti peraltro che questo *oistros* si verifica specificamente in certe categorie di criminali). Su questa tematica insisteranno i neo-platonici quando identificheranno il «titanico» con ciò che è irrazionale (*alogon*) e violento.

Conclusioni

Concludiamo con una espressione del trattato ermetico di assonanza gnostica intitolato *Kore Kosmou*, che dà (Cap. 41) una vera traduzione del concetto di colpa antecedente legata all'incorporazione: διὰ τὰ πρόσθεν πραχθέντα... τὴν ἐνσωμάτωσιν («l'incorporazione..., a causa delle cose compiute prima»).

Tutto questo per quanto concerne la dottrina animologica orfica, una «misteriosofia» che non ha avuto sempre necessità di annettersi o presupporre tematiche dionisiache (cospicuamente assenti nelle laminette auree — se si prescinde dalla problematica menzione di *bakchoi* nella lamina di Hipponion e in quelle di Pelinna: v. sopra).

Per quanto poi concerne le dottrine teo-cosmogoniche dell'orfismo, si deve osservare — in analogia con quanto osservato per le visuali tracie dell'anima — che eventuali precedenti fenici in tema cosmologico non contengono quel *pathos* che accompagna invece le concezioni orfiche di una origine del mondo intesa come dolorosa separazione tra elementi primordiali prima uniti o confusi (v. sopra, il testo di Apollonio Rodio); quel *pathos* che non si ritrova neppure in una teogonia come quella di Esiodo, tutta nutrita di una concettualità non mistica ma olimpica, imperturbata e «oggettiva» anche là dove presenti entità immani e vicende cosmico-divine di smisurata conseguenza.

Come è noto, il concetto di «orfismo» è stato oggetto di severa critica, da parte di molti studiosi, da Wilamowitz fino a West. Si preferisce parlare di *Orphik* e 'Ορφικά, «cose orfiche», cioè, in definitiva, di letteratura orfica (la «massa di

libri» menzionata in Platone, *Resp.* 364 E), pur riconoscendosi l'uso antico dell'aggettivo orfico a proposito di determinati riti. Ma noi non concederemo ai critici che l'unico coerente fattore unificante i vari usi del termine orfico sia il nome stesso di Orfeo, che può benissimo mancare in testi e tematiche pur da riconoscersi come «orfiche», soprattutto quando si rifletta che l'Orfeo che qui interessa non è tanto il musico o l'innamorato visitatore degli Inferi, quanto e soprattutto il «teologo» ritenuto fondatore o riformatore di misteri o il praticante di un tipo di vita e di osservanze astensionistiche (ἀποχὴ τῶν ἐμψύχων, «astensione da ciò in cui fu anima») di supposito misteriosofico — o anche lo pseudoepigrafo autore di cosmogonie di tipo monistico-dualistico. Tanto più che — come già osservato — l'orfismo di cui parliamo non è da intendersi come una chiesuola perpetuatasi attraverso i secoli, ma come un orientamento concettuale e una prassi tradizionale centrati su alcune nozioni chiave, di cui fondamentale quella di una vicenda di «colpa antecedente» e di ensomatosi. Che l'orfismo — o ciò che è orfico — non possa ridursi a sue disparate componenti lo dice già quell'ὀρφικὸς βίος («vita orfica») che, praticato realmente nei diversi aspetti del suo encratismo o ridotto invece a prevalente ma non esclusivo *topos* letterario, dà un tocco di concretezza a ciò che continuiamo a chiamare «orfico» e «orfismo».

BIBLIOGRAFIA

U. Bianchi, *L'Orphisme a existé*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 129-37.

U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, (Iconography of Religion XVII, 3), Leiden 1976.

U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976.

U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich* (a cura di G. Piccaluga), Roma 1980, pp. 9-36.

U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1983.

W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1989 (ed. americana 1987, tedesca 1990).

(École Française de Rome), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Roma 1986.

A.J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.

F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in Vorhellenistischer Zeit* (RGVV XXXIII), Berlin-New York 1974.

W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion, A Study in the Orphic Movement*, London [2]1952.

H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.

C. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976.

O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.

R. Merkelbach, *Roman und Mysterion in der Antike*, München-Berlin 1962.

M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, (Acta Instituti Athen. Regni Sueciae, 8°, V), Lund 1957.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 voll., Oxford 1972.

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der Altchristlichen Umwelt*, Roma 1954.

K. Prümm, (in collaborazione con E. Follet), *Mystères*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VI/1.

E. Rohde, *Psyche*, [2]I-II, Tübingen 1899.

D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma [2]1979.
G. Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979 (ed. inglese *EPRO* 103, Leiden 1985).
G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, (Storia delle religioni, 3), Roma 1986.
M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlin 1931-1932.
G. Zuntz, *Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.

Parte quinta
ROMA E IL SACRO

L'*HOMO ROMANUS*: RELIGIONE, DIRITTO E SACRO

di
Marta Sordi

Introduzione

Fondata, secondo la tradizione, nell'VIII sec. a.C., Roma ebbe solo alla fine del III sec. una storiografia: il problema costituito dall'incertezza dei primi cinque secoli della storia romana è ben noto. In questa incertezza, il VI e il IV secolo, in cui Roma fu conosciuta come una città etrusca, sono i periodi della storia arcaica per noi meglio conosciuti e, nello stesso tempo, quelli in cui si delineano le caratteristiche che segneranno poi tutta la sua storia: in essi Roma nasce come *urbs* e come *civitas* e rivela quella vocazione universalistica e quella capacità di integrazione di genti diverse e di assimilazione e di sintesi di esperienze eterogenee che rappresenterà il suo contributo più alto nella storia della civiltà umana. Il primo periodo va dalla fine del VII secolo (o dagli inizi del VI secolo), quando la tradizione colloca l'inizio della dinastia dei Tarquinii e gli scavi archeologici rivelano l'inizio in Roma di una civiltà urbana, attestata dalla pavimentazione del foro e dalle prime grandi costruzioni in pietra, al primo quarto del V secolo, quando la vittoria siracusana di Cuma pone fine all'espansione etrusca verso l'Italia meridionale e gli scavi rivelano in Roma la cessazione dell'attività edilizia, soprattutto templare, la diminuzione dell'importazione di vasi greci e della fabbricazione di terrecotte architettoniche di tipo etrusco: comprende l'ultima età regia e la prima età repubblicana. La Roma dei Tarquinii e di Porsenna è una città in cui l'elemento latino coesiste pacificamente con l'elemento etrusco e che fa parte, probabilmente, della lega etrusca. L'immagine di questa Roma «etrusca» è rivelata dal primo trattato fra Roma e Cartagine e dall'ordinamento centuriato: è una città il cui dominio arriva fino al Circeo e a Terracina e i cui interessi commerciali si spingono sino alla Sicilia, alla Sardegna e all'Africa; che tratta con Cartagine per stabilire i limiti delle rispettive zone di influenza; una città con un ordinamento

sociale a carattere timocratico, in cui la ricchezza non viene più soltanto da un'economia di tipo agricolo-pastorale e in cui i raggruppamenti umani non dipendono più dalle vecchie strutture genetiche e tribali. In questo ambiente avviene a Roma, verso la fine del VI secolo, il passaggio dalla monarchia alla repubblica, e il nome di «mastarna» (*magister*), supremo capo militare, non re, con cui gli Etruschi designavano Servio Tullio, suggerisce l'ipotesi che egli abbia rivestito una di quelle magistrature straordinarie e vitalizie, che preannunciano nelle città dell'Etruria della fine del VI secolo l'avvento di forme repubblicane[1]. Il secondo periodo dell'influenza etrusca su Roma è rappresentato dal trentennio posteriore alla catastrofe gallica del 386, una costante cronologica presente nella più antica tradizione romana, da Fabio Pittore a Polibio, da Catone, a Varrone, a Virgilio. Al di fuori della finzione leggendaria, per cui il trentennio è simboleggiato dai trenta porcellini visti dai Troiani al loro sbarco nel Lazio e significanti i trent'anni che dovevano trascorrere fra la fondazione di Lavinio e quella di Alba, il trentennio è il periodo in cui, dopo l'incendio gallico del 386, i Romani ricuperarono la loro potenza e sistemarono di nuovo la loro posizione nei riguardi dei Latini (Polyb. II, 18,6 ss.). Questa ripresa e questo ricupero furono l'effetto dell'intesa, realizzatasi in questo periodo (e già prima, al tempo della guerra con Veio), tra Roma e una parte della lega etrusca, soprattutto con Chiusi e con Cere: questa intesa, che si manifesta con la concessione a Cere della *civitas sine suffragio,* è collegata, in politica estera, con la rottura tra Roma e i Latini e con la guerra con i tiranni di Siracusa, e in politica interna con l'avanzata della plebe. Legata a Cere, Roma si trovò coinvolta, oltre che nella lotta di Dionigi I e di Dionigi II contro gli Etruschi, anche con la politica marinara e commerciale di Cere: al pari della Roma dei Tarquinii, la Roma della prima metà del IV secolo partecipò alla imprese transmarine dell'amica Cere in Corsica e in Sardegna, trattò con potenze navali come Cartagine e Marsiglia; l'intesa con Cere portò anche, con le *leges Liciniae Sextiae*, alla definitiva vittoria dei plebei nella loro lotta contro il patriziato. Frutto dell'alleanza fra una gente plebea di sicura origine etrusca, i *Licinii,* e le genti patrizie filoetrusche dei *Fabii* e dei *Manlii*, la vittoria della plebe, incrementata dalle quattro tribù nuove di origine veiente (la Stellatina, la Tromentina, la Sabatina e l'Arnensis) e accresciuta dalla forte immigrazione di elementi ceriti, rafforzò notevolmente la presenza dell'elemento etrusco in Roma[2]. Come la Roma dei Tarquinii, di Mastarna e di Porsenna, anche la Roma «etrusca» del trentennio postgallico manifesta quella eccezionale capacità di assimilazione sociale e di integrazione etnica che rappresenta la caratteristica dominante di tutta la sua storia anche dopo

[1] Per una rapida sintesi delle vicende che segnarono il passaggio dalla monarchia etrusca alla repubblica v. M. Sordi, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano 1989, p. 32 ss.

[2] Per l'importanza dell'alleanza fra Roma e Cere e le conseguenze di tale alleanza sulla politica estera e interna in Roma, rinvio al mio volume *I rapporti romani ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*, Roma, 1960 passim e, ora, *Il mito troiano* ecc. p. 46 ss.

che l'influenza immediata del mondo etrusco su Roma sembra venir meno. I momenti fondamentali in cui questa caratteristica appare operante sono il superamento del conflitto fra patrizi e plebei, che, iniziato dopo il primo allontanamento degli Etruschi nel V secolo, si conclude alla fine del IV; la ripresa, dopo l'involuzione del III e II secolo, dell'integrazione dell'Italia nello stato romano, premessa per l'integrazione delle provincie; l'ascesa degli *homines novi* e la loro sostituzione alla vecchia *nobilitas*, effetto delle guerre civili e dell'avvento del principato. La capacità di assimilazione, che si traduce per i Romani in quella capacità di fare propri usi di altri popoli e di integrare nel proprio corpo civico stranieri e persino schiavi, che aveva colpito nel III secolo il macedone Filippo V (IG, IX, 2, 517) e nel II sec. l'acheo Polibio (VI, 25, 11), diventa consapevolezza piena del *mos maiorum* in Cicerone, in Sallustio, in Livio, in Claudio[3]: questa consapevolezza si concretizza nella coscienza dei Romani (così diversa da quella delle città greche dell'età classica, orgogliose della purità della propria stirpe) di essere un popolo misto, una *multitudo diversa et vaga, dispari genere, dissimili lingua, alius alio modo viventes*, che la *concordia* ha trasformato in *civitas* (Sall., *Cat.* 6), un *genus mixtum* (Ver., *Aen.* XII, 838), nato dall'incontro di popoli diversi e, per questo, aperto ad ogni altro incontro.

Nell'incontro di Troiani e Aborigeni di Sallustio, nell'incontro di Troiani e Latini di Virgilio si nasconde la realtà storica dell'incontro con gli Etruschi, questa fondamentale esperienza del diverso che Roma ebbe all'inizio stesso della sua storia e in quella che fu considerata, dopo la catastrofe gallica, la sua seconda nascita. Fu nell'incontro con gli Etruschi (che una tradizione molto diffusa nell'antichità faceva venire, come i Troiani, dall'Asia), fu nella pacifica convivenza e nella felice integrazione prodotta da questo incontro, che Roma maturò la sua vocazione universalistica[4].

I. *PAX DEORUM* E CONCEZIONE DELLA STORIA A ROMA

1. Pax deorum *e religione romana*

Se la componente etrusca è una componente ineliminabile e fondamentale dell'anima romana, al punto che Virgilio, affidando agli dei il popolo e l'impero di Roma può cogliere l'uno e l'altro nella formula del «Tevere etrusco e del Palatino

[3] Cic., *De Rep.* II, 1,2 ss. Sall., *Cat.* 51,3 ss. *Liv.* IV, 3 ss.; per Claudio v. ILS 212 (la tabula di Lione del 48 d.C.) e il discorso riportato da Tac., *Ann.* XI, 24. Su questi testi v. M. Sordi, *Passato e presente nella politica di Roma*, in AA.VV., *Aspetti e momenti nel rapporto passato-presente nella storia e nella cultura*, Milano (Ist. Lombardo di Scienze e Lettere) 1977, p. 141 ss.

[4] Sull'importanza del mito troiano nella storia religiosa di Roma v. anche M. Meslin, *L'homme romain*, Paris 1978, p. 28.

romano» (Georg. I, 498), la religione è certamente l'aspetto più importante dell'eredità etrusca di Roma: non intendo solo riferirmi alla influenza che l'Etruria ebbe nella personalizzazione, mediata attraverso la Grecia, delle forze divine della più antica religione romana, né all'importanza che ebbe per i Romani, dall'età arcaica alla tarda antichità, l'*Etrusca disciplina* come religione pubblica del popolo romano, ma al nucleo più profondo di questa religione, che è costituito, a mio avviso, dall'idea di *pax deorum* e dalla concezione sacrale della storia[5].

Si afferma di solito che la religione a Roma era inseparabile dalla vita politica così che era impensabile una politica che prescindesse dalla religione e una religione che non avesse scopo politico, quello di assicurare allo stato romano la *pax deorum*, senza la quale lo stato romano non poteva sussistere[6]. Queste affermazioni, ed altre analoghe, sono a mio avviso del tutto valide se non vengono intese nel senso più banale, di una religione seguita per puro calcolo, come *instrumentum regni*, ma nel senso più profondo di un'alleanza con la divinità, di una politica verso la divinità, che sta alla radice dell'atteggiamento romano verso il divino. Vale la pena di definire meglio, se possibile, il concetto di *pax deorum*.

La locuzione *pax deorum*, conservata solitamente nella forma arcaica *pax divom* o *pax deum*, è certamente antica ed è forse all'origine del concetto stesso di *pax*. La radice pag o pak, la stessa di pangere, è un unicum tra le radici che, nelle altre lingue indoeuropee, hanno prodotto il concetto di pace[7] e sembra da collegare con l'uso, che Livio (VII, 3) dice di origine etrusca e conosce come presente a Volsinii nel tempio di Nortia, di *pangere clavum*: questo rito, che secondo una *lex vetusta* ricordata da Cincio e citata da Livio (*ib.*) doveva essere compiuto annualmente dal *praetor maximus* alle idi di settembre con il conficcamento di un chiodo nella cella di Minerva del tempio Capitolino, e che serviva a contare gli anni, era ripetuto eccezionalmente come *piaculum* in caso di pestilenza: ed è proprio in occasione della pestilenza del 364 e del 363 varr. che Livio ricorda e descrive il rito fra i *piacula* escogitati *pacis deum exposcendae causa* (Liv. VII, 2 e 3). Macrobio (*Sat.* 1, 15, 15/16) spiega che le idi significano *Tusco nomine Iovis fiduciam* e che tutte le Idi erano sacre a Giove, perché in quel giorno *lux non finitur cum solis occasu sed splendorem diei et nocte continuat inlustrante luna, quod semper in*

[5] Se uno dei meriti del Dumézil è quello di aver dimostrato che la religione non è un insieme di riti o di pratiche, ma una *Weltanschauung*, che professa idee su Dio, sul cosmo, sulla società, sull'uomo (così ora J. Ries, *Le méthode comparée en histoire des religions* ecc., in Actes du colloque international «Eliade-Dumézil», Luxembourg 1988, p. 13) non c'è dubbio che l'elemento unificatore della religione romana, quello da cui scaturisce la sua *Weltanschauung* è il concetto di *pax deoum*. Su questo concetto v. anche Meslin, *op. cit.* 21; p. 149. J. Ries, *Il sacro*, Milano 1982, p. 139.

[6] C. Tibiletti, *Il significato politico nelle antiche persecuzioni anticristiane*, in Annali della Facoltà di Lettere di Macerata, 10, 1977, p. 137 ss.; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari 1983, p. 67.

[7] C. Milani, *Note sulla terminologia della pace nel mondo antico*, in CISA XI 1985, p. 24 s.

plenilunio id est medio mense fieri solet. Il chiodo conficcato nel giorno della luce continuata doveva significare per i Romani dell'ultima monarchia etrusca (l'uso risaliva almeno al 509 a.C. e alla fondazione del tempio Capitolino) una sorta di alleanza con la divinità (viene fatto di pensare all'arcobaleno dell'alleanza noetica), un pegno dell'assistenza divina e della stabilità assicurata a Roma da tale continuata assistenza. Il motivo della luce ritorna anche nella solenne preghiera che, per ottenere la *pax deorum,* Cicerone pronunzia nella *Pro Rabirio perduell.*, 2, 5: *ab Iove Optimo Maximo ceterisque dis deabusque quorum opere et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem et veniam peto precorque ab eis ut hodiernum diem et ad huius salutem conservandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patiantur.* Alla *pax deorum* si collega, oltre che il rito del conficcamento del chiodo, anche la *nuncupatio votorum*, la cerimonia con cui, ancora in età imperiale, lo stato invocava, per mezzo dei consoli e dello stesso principe, all'inizio dell'anno, salvezza dagli dei ed *aeternitas* per Roma: alla *pax deorum* si riferisce esplicitamente Plinio quando, rivolgendosi a Traiano, dice: *egit cum dis ipso te auctore, Caesar, res publica... quasi pacisceris cum dis* (*Pan.* 67 e 94,1).

L'affermazione che la salvezza dello stato dipende da questa «alleanza con gli dei» implica la convinzione di una radicale dipendenza dell'uomo dalla divinità ed è un atteggiamento autenticamente e profondamente religioso: nel discorso attribuito a Camillo dopo la catastrofe gallica, Livio (v 51/54) lo presenta mentre invita i Romani a meditare sulle vicende degli ultimi anni e a constatare che *omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus*: la conclusione è che la *neglegentia deorum* fu pagata da Roma con la sconfitta e l'occupazione della città e che la «conversione» (*adversae tamen res admonuerunt religionum*), manifestatasi con il mantenimento fedele del culto mentre erano *deserti ab dis hominibusque*, restituì ai vinti la patria e la vittoria[8].

Una concezione di questo tipo doveva avere necessarie conseguenze sul piano del diritto e poteva essere abilmente strumentalizzata nei confronti degli avversari di turno: con argomenti di questo tipo e con il timore di rompere la *pax deorum* furono combattute da parte patrizia le antiche lotte con i plebei, ritenuti colpevoli di turbare gli auspici pubblici e privati (Liv. IV, 2, 5 e 6, 2/3); di *neglegentia deorum* furono accusati nel III secolo i grandi consoli plebei, come Flaminio (Liv. XXI 63,6/7) e Marcello (*ib.* XXII, 31, 13)[9]; di accuse dello stesso genere e di provocare con la loro empietà catastrofi naturali e sciagure militari, furono accusati, nel II e nel III secolo d.C., i Cristiani (Tertull., *Apol.* 40,2; Cyprian., *Ad Dem.* 3,1).

[8] L. Foresti, *Zur Zeremonie der Nagelshlagung in Rom und in Etrurien*, in «Am. Jour. of Ancient History», 4 (1979), pp. 144 ss.

[9] Cfr. M. Caltabiano, *La morte del console Marcello nella tradizione storiografica*, in CISA III 1975, p. 65 ss.; *Ead.*, *Motivi polemici nella tradizione storiografica relativa a C. Flaminio*, in CISA IV, 1976 p. 102 s.; C. Zecchini, *La figura di C. Terenzio Varrone* ecc., *ib.*, pp. 118 ss.

Se la concezione della *pax deorum* fu all'origine, sia per i Cristiani, sia, prima di loro, per altri gruppi religiosi estranei alla tradizione romana, dell'intolleranza e della persecuzione, essa portò anche, nello stesso tempo, alla scoperta del principio della libertà religiosa. Mi sembra paradigmatica, da questo punto di vista, la vicenda del 186 a.C. relativa ai Baccanali. I seguaci di Bacco furono accusati di *coniuratio* contro lo stato, di *stupra*, di *flagitia* e la repressione fu giustificata con motivi di ordine pubblico. Eppure, nonostante la convinzione che il pericolo fosse reale, il console Postumio, nel discorso attribuitogli da Livio, sembra temere che il popolo sia preso da scrupolo religioso di violare *divini iuris aliquid immixtum* nella punizione delle frodi umane (Liv. XXXIX, 16,7).

In un mondo divino come quello dei Romani, non solo politeistico, ma onnicomprensivo, in cui, come abbiamo visto nella preghiera di Cicerone e come risulta da molte antiche formule di preghiera, in ogni invocazione agli dei ci si preoccupava di includere quelli che potevano essere stati involontariamente esclusi, la persecuzione di un culto straniero poteva violare i diritti di un dio sconosciuto e rompere la *pax deorum*. Così nel senato-consulto che dette ai consoli l'ordine di distruggere non solo a Roma, ma in tutta l'Italia *omnia Bacchanalia*, si permise a chi ritenesse di non poter tralasciare *tale sacrum... sine religione et piaculo* di celebrarlo col permesso del pretore tra non più di cinque persone[10].

Alla radice di questa concessione dobbiamo riconoscere non tanto il rispetto per la coscienza dei singoli, quanto la preoccupazione, esplicitata nel discorso del console liviano, di violare *aliquid divini iuris*: il diritto della divinità di essere adorata come vuole fonda il diritto del singolo di adorare la divinità secondo la propria coscienza: questo atteggiamento, che ritroviamo nell'editto di Serdica, emanato da Galerio nel 311 per restituire la libertà di culto ai Cristiani perseguitati[11], e che pervade tutto il cosiddetto editto di Milano del 313[12] è una costante della storia religiosa di Roma: è la conseguenza dell'atteggiamento giuridico che scaturisce dalla concezione della *pax deorum*. La libertà religiosa dell'editto di Milano non è il risultato di un concordato fra lo Stato e una comunità religiosa, ma l'alleanza che lo Stato stipula con la divinità stessa: *haec... vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur... ut daremus et christianis et omnibus potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quo quicquid est divinitatis in sede caelesti nobis et omnibus qui sub nostra potestate sunt constituti, placatum ac propitium possit existere* (Lact., *De mortib.* 48)[13].

10 Liv. XXXIX, 18,8; per il testo epigrafico CIII, 2, p. 723; E. H. Warmington, *Remains of old Latin*, IV (Loeb) 1969, London, p. 254 ss.

11 Lact. *De mortibus*, 34.

12 Lact. *De mortibus*, 48.

13 Cfr. M. Sordi, *Pax deorum e libertà religiosa*, in *I diritti fondamentali della persona*, Atti del V Colloquio giuridico (Pont. Un. Lateran.), Roma 1985, p. 343 e, ora, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in AA.VV., *La tolleranza religiosa*, Milano 1991, p. 1 ss.

Secondo Camillo, nel discorso riportato da Livio (v, 51ss.), tutte le cose erano *prospera sequentibus deos*, tutte *adversa spernentibus*; allo stesso modo l'editto di Milano vuole correggere la *neglegentia* verso il Dio dei Cristiani, ristabilendone il culto senza restrizioni, affinché l'impero possa prosperare per il presente e per il futuro. La concezione della *pax deorum* e dell'alleanza con la divinità suggerisce così una lettura sacrale della storia in cui il rapporto con la divinità determina la prosperità e la sventura dei popoli e degli stati.

2. *La concezione della storia: elezione, colpa, crisi, espiazione, rinnovamento*

I Romani furono angustiati più volte, nel corso della loro storia, dal presagio di una fine imminente della loro città e del suo impero: solo di rado però questo senso della fine attinse ai motivi naturalistici cari al pensiero greco e principalmente ellenistico e vide nella corruzione delle costituzioni e nella vecchiaia del mondo la possibilità e la necessità di tale fine. A Roma il concetto di decadenza è legato per lo più a motivi morali e religiosi e l'attesa della fine si tinge di colori apocalittici. Questo atteggiamento, che fu proiettato dalla letteratura augustea nella prima grande crisi di Roma, quella della catastrofe gallica del 386 a.C., si avverte nella grande crisi del I secolo a.C., al tempo delle guerre civili, e nel decennio fra Decio e Valeriano nel III secolo d.C. In tutti e tre questi casi la crisi fu sentita come la pena di una colpa che contaminava alle radici lo stato romano e lo rendeva odioso agli dei: la violazione compiuta dai *tres Fabii* dello *ius gentium* nel 386 a.C., il fratricidio di Romolo, lo *scelus* che simboleggia le guerre civili nel I secolo a.C., la tolleranza verso i Cristiani nel III secolo d.C. Sotto Augusto e sotto Gallieno la celebrazione dell'età dell'oro ritornata segue puntualmente il superamento della crisi. Questo modo di sentire la storia come un seguito di colpe, di espiazioni e di redenzioni era estraneo alla mentalità greca e derivava ai Romani dalla concezione sacrale della storia propria degli Etruschi[14].

Nei frammenti che Varrone, Plinio e la Suda ci conservano delle *historiae tuscae*[15], il contenuto di queste *historiae* appare strettamente collegato con l'*Etrusca disciplina* e con le rivelazioni dei *libri Fatales*, la dottrina dei *saecula* e della loro durata, con l'età del mondo. Per cogliere il significato di questo strano accoppiamento, bisogna tener conto dell'*Etrusca disciplina* e del suo intrinseco legame con la storia: essa è cosmogonia, cioè storia del mondo, è profezia, cioè divinazione sulla storia futura dei popoli, delle città, dei singoli uomini, è azione sulla

[14] M. Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, in ANRW, I, 2, 1972, p. 781 ss.

[15] Varro apud Censorin. *De die nat.* XVII, 6; Suda s. v. *Tyrrenia*; cfr. 7 nr. 70 Jacoby; Plin. *N.H.* 36, 19, 91/93. Sulla storiografia etrusca v. ora M. Sordi, *Storiografia e cultura etrusca nell'impero romano*, in Atti II Congr. Intern. Etrusco, Firenze 26 maggio/ 2 giugno 1985, Roma 1989, I, p. 41 ss.

storia, atto rituale, teso ad ottenere, attraverso l'espiazione della colpa e la preghiera, il rinvio delle punizioni incombenti sulle città e sui popoli, prima ancora che sugli individui.

Ciò che Seneca dice degli Etruschi a proposito del loro comportamento di fronte ai fenomeni naturali, vale per il loro comportamento di fronte ai fatti storici: *cum omnia ad Deum referant, in ea opinione sunt, tamquam non quia facta sunt significent, sed quia significatura sunt fiant* (N.Q. II, 32, 2).

La realtà storica esisteva per gli Etruschi per *significare*, cosicché gli avvenimenti o sono preannuncio e rivelazione divina di ciò che dovrà avvenire o sono attuazione dei segni che la divinità ha mandato. La storia diventa pertanto, sempre, storia sacra. La caratterizzazione che ho cercato di dare della *Etrusca disciplina* come cosmogonia, come profezia e come azione sulla storia, spiega non solo la stretta connessione in Etruria fra l'*Etrusca disciplina* e la storiografia[16], ma anche la sopravvivenza di questa connessione nella tradizione romana.

La concezione sacrale della storia che si riflette nelle tre grandi crisi storiche attraversate da Roma fa parte dell'eredità spirituale che l'Etruria aveva consegnato a Roma. Caratteristica del pensiero etrusco era la convinzione di una durata fissa assegnata alla vita di ogni popolo, come di ogni uomo, rinviabili tutte mediante l'espiazione della colpa che le aveva provocate, salvo la crisi suprema, coincidente con lo scadere della durata fatale. Gli aruspici del I secolo a.C., tuttavia, forse per influenza del pitagorismo, avevano sovrapposto all'idea di fine quella di conclusione di un grande anno e, per conseguenza, di inizio di un nuovo ciclo. Quest'ultimo era preannunciato da segni che avrebbero rivelato agli aruspici «che erano nati nel mondo degli uomini di carattere e di modi di vita diversi dai precedenti e più o meno cari agli dei» (Plut., *Sull.* 7,3ss.). Di questa concezione della storia è chiaro l'influsso nella grande crisi romana del I secolo a.C.

Tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C. il mondo etrusco appare turbato da una profonda angoscia: appartiene a questo periodo la cosiddetta profezia di Vegoia, che attribuiva all'avarizia degli ultimi anni dell'VIII secolo etrusco[17] le terribili pene che gli dei avrebbero inflitto agli uomini: malattie, carestie, cataclismi, guerre civili. Nell'88, mentre la fine della guerra sociale si saldava con l'inizio, nel mondo romano, della guerra civile, gli aruspici annunziarono che l'VIII secolo era finito. Da quel momento le consultazioni pubbliche degli aruspici a Roma divennero estremamente frequenti e, con esse, l'annunzio di catastrofi e di mutamenti radicali: nel 54, dopo i prodigi seguiti alla morte di Cesare, l'aruspice Volcacio annunziò la fine del IX secolo e l'inizio del X[18], l'ultimo della storia etrusca. I

[16] M. Sordi, *Storiografia etrusca*, cit., p. 47 ss.

[17] Sull'oracolo della Ninfa Vegoia v. ora A. Valvo, *La profezia di Vegoia*, Roma 1988 (con il testo, p. 3 s., e il problema cronologico, p. 19 ss.)

[18] Servio Dan. *ad Buc.* IX, 46 (Da un passo del *De vita sua* di Augusto). Sul nome (Vulcatius o Vulcanius) e l'autenticità dell'episodio, riferito senza il nome dell'aruspice, anche da Appiano B.C. IV, 4, 15, v. Valvo, *op. cit.*, p. 22, n. 11 e 12.

saecula corrispondevano ad una generazione umana e le guerre civili che avevano reso brevissimo il penultimo, facevano prevedere che l'ultimo sarebbe stato altrettanto breve. Nel 40 l'incendio di Perugia che, dopo l'assedio sostenuto per aver dato rifugio a L. Antonio, era stata distrutta dai soldati di Ottaviano, divenne il simbolo della fine ormai avvenuta del *nomen Etruscum*: l'eco di questa convinzione si trova ancora, molti anni dopo, nelle elegie dell'etrusco-umbro Properzio (*El.* I, 21,10; II, 1,29; IV, 10,27/30). Nel momento in cui Properzio scriveva le sue elegie, la crisi per Roma era passata e risultava ormai chiaro che Roma era sopravvissuta alla fine della vecchia Etruria. Ma negli anni fra il 44 e il 40 molti credevano che la fine dell'Etruria riguardasse anche Roma, che dell'Etruria era figlia. La consapevolezza di questa profonda e indistruttibile solidarietà fra l'Etruria e Roma sta alla base della grande paura testimoniata dagli epodi VII e XVI di Orazio: *l'altera aetas* che secondo Orazio (*Ep.* XVI, 1) si consuma nelle guerre civili corrisponde all'*ultima aetas* di cui, negli stessi anni, Virgilio canta nella IV egloga (*ib.* 4). Alla radice della catastrofe fatale, per cui il barbaro, che nell'epodo VII è il Parto, calpesterà vincitore le ceneri di Roma, spargendo al vento le ossa di Romolo, c'è l'empietà delle guerre civili, simboleggiate ora dallo *scelus* di Romolo, uccisore del fratello, lo *scelus* a cui allude anche Virgilio nella IV Egloga (v. 13 *si qua manent sceleris vestigia nostri*), una colpa originale che viene rintracciata alle origini stesse della storia di Roma. Ma Virgilio, più vicino di Orazio al mondo etrusco per la sua origine mantovana, e consapevole in modo più diretto delle profezie degli aruspici, sa che la fine dell'*ultima aetas* coincide con l'inizio di un nuovo ciclo di secoli e, risolvendo in chiave positiva l'alternativa che gli aruspici nell'88 avevano lasciato aperta, annuncia che la nuova generazione (il nuovo secolo colto secondo l'uso etrusco nell'individuo che rappresenta l'intera generazione, il misterioso *puer* dell'egloga) sarà più cara agli dei delle generazione precedenti. Per Virgilio come per gli aruspici è la *pietas* che rende cara agli dei la nuova umanità (Plut., *Sull.* 7,4 ἄνθρωποι θεοῖς μᾶλλον τῶν προτέρων μέλοντες).

Nel 30/29 a.C., a cui appartengono la finale del I libro delle Georgiche di Virgilio e l'ode II del I libro di Orazio, la grande paura è passata, anche se ne è rimasto il ricordo angoscioso: lo *scelus* è identificato ora da ambedue i poeti con la uccisione di Cesare e sta per essere definitivamente espiato da Ottaviano (Hor. *Carm.* I, 2,29; Verg., *Georg.* I, 500ss.). In questa atmosfera, in cui il futuro sembra ancora gravido di minacce, il rapporto fra il destino di Roma e il destino dell'Etruria è affermato di nuovo, in maniera diversa, dai due poeti: per Orazio (*ib.*, v. 13/14) il Tevere Etrusco vendicatore dello *scelus* minaccia l'inondazione di Roma; in Virgilio (*Georg.*, I, 498) il Tevere Etrusco e il Palatino Romano sono affidati insieme, nella preghiera, agli dei della patria, come simboli indissociabili di Roma. Nel 30/29 a.C. la componente troiana di Roma, che per Orazio è strettamente collegata con la componente etrusca (è Ilia, la *Troica sacerdos*, che sollecita il Tevere Etrusco alla vendetta di Cesare), non è ancora, né per Virgilio né per Orazio, il segno dell'elezione divina di Roma ed appare, semmai, collegata con il suo *scelus*

(Virgilio parla in *Georg.* I, 501 dell'espiazione dei *periuria Laomedontae Troiae*). Ma negli anni fra il 28 e il 26 a.C., gli anni in cui nasce la parte iliadica dell'Eneide e a cui appartiene l'ode III del III libro di Orazio con l'apoteosi di Romolo Quirino, il motivo dell'origine troiana rivela in ambedue i poeti un significato nuovo, anche se con accentuazioni diverse: mentre per Orazio l'origine troiana di Roma resta la sua macchia di origine e diventa, insieme, il segno di un'alternativa fatale, per cui la morte senza resurrezioni possibili di Troia è la condizione che Giunone pone alla durata senza fine di Roma, in Virgilio nel dialogo fra Giove e Giunone del XII l. dell'*Eneide*, l'alternativa è altrettanto valida e la componente troiana deve rinunciare alla sua lingua, ai suoi costumi, al suo nome ed accettare la sua integrazione e la sua mescolanza con la componente italica perché Roma possa sorgere, ma la «semenza santa» dei Troiani caratterizzata dalla *pietas*, è rappresentata come la depositaria della promessa divina per Roma di un impero senza fine nel tempo e nello spazio, come in *Georg.* III, 35/36 e in *Aen.* I, 254ss.

L'insistenza dei poeti augustei sullo stesso motivo (a Virgilio e ad Orazio si può aggiungere il Properzio della I elegia del IV l.) rivela che esso aveva, negli anni decisivi della nascita del principato, una sua attualità. Se si tiene conto delle profezie sulla fine del *nomen Etruscum* nel suo X secolo e della grande paura degli anni 40, diventa evidente che, parlando della fine del *nomen Troianum* e di un popolo che doveva rinunciare alla sua lingua e ai suoi costumi, Virgilio, Orazio, Properzio pensavano alla fine del *nomen Etruscum*[19]. In Virgilio, che di quelle profezie era, per la sua origine e per la sua religiosità, più intimamente e direttamente consapevole, il destino del *nomen Etruscum* e il destino del *nomen Romanum* si integrano in una visione unitaria, nella sua sacralità, della storia. Nella cronologia di Livio, che risale però, per questa costante, alla più antica storiografia romana, la catastrofe gallica del 386 a.C. si era compiuta nel 365° anno di Roma e Roma era allora «giovane» perché era nel suo primo grande anno[20]. Virgilio conosce bene questo motivo e sa che la romulea Roma era «giovane» al momento della sua prima distruzione (*Aen.* VIII, 654: *Romuleoque recens horrebat regia culmo*). Ma all'era romulea egli intreccia un'altra «era» e dalla vittoria di Enea su Mezenzio, anticipazione leggendaria della vittoria di Camillo su Veio, fino alla nascita di Romolo, cioè di Augusto nuovo Romolo, Virgilio calcola, nella grande profezia di Giove del I libro, 333 anni, tanti quanti ne trascorrono appunto dal 396 varr. al 63 a.C. Dal 396 varr. al 31 a.C., data della vittoria di Azio, passano 365 anni, come dalla fondazione alla catastrofe gallica. In quella grande trasposizione della storia di Roma nella leggenda che è l'Eneide, Virgilio fa iniziare dunque il secondo grande

[19] L. Ross Taylor, *Local Cults in Etruria*, Am. Ac. in Roma, 1933, p. 8-9 n. 28; cfr. M. Sordi, *Virgilio e la storia romana nel IV secolo*, in «Athenaeum», 42 (1964), p. 99-100.

[20] M. Sordi, *Virgilio* ecc., p. 80 ss. Sulla giovinezza di Roma nel suo 365° anno, v. anche J. Hubaux, *Rome et Veies*, Paris 1958, p. 70.

anno di Roma dalla caduta di Veio: all'era romulea succede l'era veiente e all'era veiente l'era aziaca[21].

Ma l'era veiente, che inizia con la vittoria del pio Camillo sull'empio re di Veio, del pio Enea sull'empio Mezenzio, non è per Virgilio un'epoca di contrasti e di lotte con gli Etruschi, ma di amicizia profonda: nella versione accolta da Virgilio, già nota a Licofrone[22] e risalente forse ad antiche fonti etrusche, Enea ha ragione di Mezenzio e dei Latini solo con l'appoggio degli Etruschi, come loro *dux fatalis*: come era avvenuto appunto al tempo di Camillo, quando solo con l'appoggio degli Etruschi di Chiusi e di Cere, Roma era riuscita prima a vincere Veio, invisa alla lega tirrenica, e a risollevarsi poi dalla catastrofe gallica, riconquistando la supremazia sul Lazio nel famoso trentennio postgallico.

In questa visione della storia la fine del *nomen Etruscum* non può pertanto essere sentita come l'eliminazione di un antagonista o come l'attuazione di una maledizione fatale, ma come un sacrificio compiuto spontaneamente per l'attuazione di una realtà più grande: l'assimilazione della *fortis Etruria*, con gli altri popoli italici, nella *rerum pulcherrima Roma* (*Georg*. II, 534). La legge del sacrificio diventa per Virgilio la legge fondamentale del progresso storico (*Aen*. I, 33): *Tantae molis erat Romana condere gentem.*

Al seme di Troia, ma di una Troia che accetta di morire *cum nomine* (*Aen*. XII, 828), Giove promette di non porre *nec metas rerum nec tempora* e concede un *imperium sine fine* (*Aen*. I, 278/9), premio ad un popolo superiore a tutti per la *pietas* (*Aen*. XII, 838/9). I motivi della palingenesi e della *pietas* tornano così a fondersi nelle profezie dell'*Eneide* come in quelle degli aruspici nell'88 a.C. A questa visione della storia anche Orazio si allinea, con un palese e voluto rinnegamento dell'epodo XVI, nel *Carmen secolare*, scritto poco dopo la morte dell'amico Virgilio. In questa ritrattazione in chiave virgiliana dell'epodo, il motivo etrusco e il motivo troiano tornano a combinarsi: nell'epodo Orazio aveva invitato la *pars melior* del gregge romano a fuggire dai *litora Etrusca* come da una terra maledetta; ora egli afferma che fu per volere degli dei che i Troiani, *iussa pars*, guidati *sine fraude* dal *castus* Enea, raggiunsero, in un cammino irreversibile, *litus Etruscum*. L'elezione divina di Enea, purificato dalla «colpa d'origine», la *fraus* di Laomedonte, diventa così il pegno sacro della grandezza e della durata di Roma: su questa elezione, che affonda le sue radici nella leggenda troiana e nella tradizione etrusca, è costruita l'alleanza di Roma con la divinità.

[21] Sulla sovrapposizione in Virgilio dell'era romulea con l'era aziaca v. M. Sordi, *Virgilio* ecc., p. 86 s.

[22] Lycofr. *Alex*., 1239 s. sull'aiuto trovato da Enea a Cere.

3. *Senso religioso e sacro*

La visione della storia che si riflette nella *Eneide* virgiliana è una concezione sacrale che in Virgilio diventa teologia della storia: essa non è però una pura costruzione letteraria, né semplicemente il frutto della genialità isolata di un singolo e della ideologia di un regime: costruzione letteraria, genialità, ideologia e propaganda entrano certamente nella grande costruzione dell'*Eneide* e nella trasformazione della escatologica *nova progenies* che *caelo demittitur alto* della IV egloga (v. 7) nella *gens Iulia*, prole di Assaraco e nella *demissa ab Iove gens* di *Georg.* III, 35 e di *Aen.* I, 284ss.

I concetti di elezione, di colpa, di espiazione, di rinnovamento affondano però le loro radici nell'*Etrusca disciplina*, che fin dall'età arcaica aveva nutrito il senso religioso dei Romani; la leggenda troiana, in cui questi concetti si incarnano, era di casa nel mondo etrusco-romano sin dalla fine del VI secolo a.C. e, al di là delle sue molte utilizzazioni come fondamento di *syngheneia*, era servita ai Romani, fin dall'inizio, come chiave di lettura della loro identità di popolo misto, aperto a tutti i popoli, nato da un incontro felice, originario, fra Europa e Asia, dall'incontro fra la base latino-sabina e gli Etruschi che la tradizione più diffusa faceva, come i Troiani, originari dell'Asia.

In una religione senza miti, come quella romana, in cui l'unico mito è la storia nazionale[23], la leggenda troiana diventa il vero mito di fondazione, quello attraverso il quale, forse più che attraverso gli innumerevoli e minuziosi riti che la religione romana adotta nei riguardi del sacro, si esprime il senso religioso dei Romani. Non credo pertanto inadeguato cercare di cogliere in Enea il modello ideale dell'*homo religiosus* romano: non per caso, infatti, fin dalla sua prima comparsa nel mondo etrusco-romano nel VI secolo a.C. con le statuette di Veio[24], egli appare con la caratteristica religiosa che lo definirà per sempre di *pius*.

II. LE ORIGINI, L'EREDITÀ, LA SUA TRASMISSIONE

Si è detto che l'essenza del popolo romano è quella di essere un popolo misto. Enea è il protagonista e il simbolo di questa fusione e diventa pertanto l'eroe «nazionale» romano. Egli è tale già prima che Virgilio lo costruisca come personaggio letterario, anche se è merito esclusivo di Virgilio di aver saputo leggere fino in fondo nel personaggio di Enea il senso religioso della storia di Roma.

[23] Meslin, *op. cit.*, p. 31.

[24] Sulle quattro statuette trovate a Veio e in cui i moderni riconoscono Enea ed Anchise v. G.Q. Giglioli, in BMIR 12, 1941, p. 8 ss.; Ch. Picard, in RA 21, 1944, p. 154 ss.; G. Dury Moyaers, *Enée et Lavinium*, Bruxelles 1981, p. 169 (I metà del V sec. a.C.).

1. *Il pio Enea: l'ideale*

Fra tutti gli eroi dell'antichità classica Enea è certamente quello che più assomiglia al biblico Abramo, nelle sue virtù essenziali, la fede in Dio che chiama e l'ubbidienza alla sua chiamata. Come Abramo egli è costretto a lasciare la sua terra, Troia distrutta, dove i vinti potrebbero ancora fondare una casa o morire da uomini e da guerrieri, là dove giacciono i propri cari, per iniziare, «gioventù raccolta per l'esilio, *miserabile volgus*» (*Aen.* I, 798), un penoso vagabondaggio sul mare, verso una terra sconosciuta; è costretto a lasciare la dolce Butroto, dove Andromaca ed Eleno hanno ricostruito, in immagine, una piccola Troia, ad abbandonare come un traditore o un fuggiasco la donna amata, che gli ha offerto in Cartagine la partecipazione al regno e una città da costruire, a lasciare l'ospitale Sicilia e i connazionali là ritrovati, affrontando la disperazione delle donne troiane, che incendiano le navi: e tutto questo per un'Italia sempre fuggente sul mare, un'Italia che, quando verrà finalmente raggiunta, gli farà trovare ostilità e guerre e nella quale incontrerà la morte, senza avere visto il compimento delle promesse. La grandezza futura del popolo che da lui nascerà gli è concessa solo in visione, nel regno dei morti e nella profetica rappresentazione di uno scudo divino. Enea è poco popolare, come eroe, perché diversamente dagli eroi omerici, la cui grandezza è nella violenza delle passioni e nelle azioni che compiono, Enea è un eroe ubbidiente e sofferente: la sua ubbidienza al Fato non è tragico soggiacere ad una cieca necessità, ma accettazione consapevole di un comando divino che si rivolge alla sua razionalità e alla sua responsabilità[25]. Eroe essenzialmente religioso, egli esprime proprio in questa ubbidienza la caratteristica fondamentale della *fortitudo* secondo i Romani: *fortis* è per Virgilio non chi compie imprese audaci e rischiose ma chi sa *loca iussa tenere* (*Aen.* X, 238)[26] e Virgilio aderisce con questa definizione alla tradizione vetero-romana che la restaurazione augustea tenta di far rivivere. In questa tradizione, anche la disciplina militare diventa un fatto religioso (*fortiter et pie militia functi* è la formula che compare nei diplomi militari dei pretoriani[27]) e la *pietas* diventa indissolubile dalla *fortitudo*: il comportamento dei soldati della Pannonia del 14 d.C., di fronte all'eclissi di luna, intesa come punizione divina della loro ribellione (Tacito, *Ann.* I, 30,3 *nec frustra adversus impios hebescere sidera*), rivela fino a che punto, nella mente dei soldati romani, anche di quelli dell'età imperiale, che avevano sperimentato, come i loro predecessori dell'ultima repubblica, le prime manifestazioni dell'anarchia militare, la disciplina, collegata col *sacramentum militiae*, fosse un fatto di *pietas*.

[25] Caratteristico, da questo punto di vista, è l'ordine che Mercurio porta ad Enea per spingerlo a partire da Cartagine, Verg. *Aen.* IV, 265 ss.; cfr. anche *Aen.* II, 589 ss. (il comando dato da Venere ad Enea di lasciare Troia); VI, 756 ss. ecc.

[26] Gruppo di ricerca sulla propaganda antica, *L'integrazione dell'Italia nello stato romano*, in CISA I 1972, p. 146 ss.

[27] N. Criniti, in Gruppo di ricerca ecc. p. 151.

Eroe ubbidiente, Enea è anche un eroe sofferente: egli ne è consapevole e, prima dell'ultima battaglia, dice al figlio: *disce, puer, virtutem ex me verumque laborem, fortunam ex aliis* (*Aen.* XII, 435). Ma Virgilio è ben consapevole che nulla di veramente grande può nascere per l'uomo se non dal dolore. Il dolore che Virgilio coglie come salutare è sempre sacrificio religioso, il sacrificio dei tori, nel IV delle *Georgiche,* da cui rinascono le api; il sacrificio di Lauso, nel X dell'*Eneide*, da cui nasce l'espiazione e la redenzione di Mezenzio; il sacrificio che Troiani ed Etruschi compiono perché dall'assimilazione di Troia e dell'Etruria possa sorgere Roma, *pulcherrima rerum* (*Georg.* II, 534): *tantae molis erat Romanam condere gentem* (*Aen.* I, 33).

Questa presa di coscienza del valore espiatorio e della positività del dolore come costruttore di storia si manifesta in tutta la sua lucidità solo nella intuizione poetica di Virgilio: esso affonda però le sue radici nella idea della *pax deorum* e nella concezione sacrale della storia che fa parte dell'eredità religiosa che Roma ha ricevuto dagli Etruschi. Queste concezioni si riflettono nel discorso già citato che un altro contemporaneo di Virgilio, Livio, attribuisce a Camillo, all'indomani dell'incendio gallico, in cui la disfatta militare e la catastrofe politica vengono accettati come espiazione della colpa commessa dai Romani e come pegno di una redenzione promessa alla fedeltà ubbidiente della *pietas* (Liv. V, 51,8ss.): *Igitur victi captique ac redempti tantum poenarum dis hominibusque dedimus ut terrarum orbi documento essemus... deorum cultum deserti ab dis hominibusque tamen non intermisimus. Reddidere igitur patriam et victoriam...* Nella concezione che si riflette in Virgilio e in Livio e che discende dall'idea stessa di *pax deorum*, colpa, espiazione, salvezza hanno valore collettivo e temporale, riguardano il popolo romano e la *res publica* nella sua realtà storica. Solo nell'episodio di Lauso e di Mezenzio in Virgilio l'offerta sacrificale del dolore solleva il velo sulla vita interiore dell'uomo e sul destino del singolo: il carattere collettivo e «politico» della salvezza, che è innanzitutto salvezza del popolo e dello stato, non toglie però ad essa il suo significato religioso: perché questa salvezza è data e chiesta dalla divinità, nel riconoscimento dell'impotenza dell'uomo.

2. Rex *e la trasmissione dell'ideale:* mos maiorum

Enea, eroe «nazionale» di un popolo che non fu mai una nazione, è, al pari di Camillo, *dux fatalis* (*Aen.* VIII, 511/12; Liv. V, 19,2), è il precursore dei pontefici massimi di Roma (*Aen.* X, 228ss.), ai quali lo assimila l'invocazione a lui rivolta dalle navi trasformate in ninfe, identica a quella che le vestali rivolgevano al pontefice massimo[28]; non è un re o, almeno, non viene sentito fondamentalmente

[28] Cfr. Serv. *ad Aen.* X 228. Per Enea come tipo del pontefice massimo v. anche Meslin, *op. cit.*, p. 28.

come tale. La parola e il concetto di *rex*, che grazie all'eredità indoeuropea sono ben noti a Roma e sono attestati in due delle più antiche iscrizioni romane[29], non ha a Roma, almeno in epoca storica, nessuna popolarità e sopravvive soltanto nella scialba figura del *rex sacrificulus*, nella cerimonia del *regifugium* e nel nome della *regia*. La conoscenza delle monarchie ellenistiche, vinte e sottomesse, e il timore della tirannide rende il nome di re nell'ultima repubblica disprezzato ed odioso. Ambigua e in ogni caso tardiva appare anche, nella leggenda romana, la figura del primo re di Roma, Romolo, che comincia a delinearsi, con incerta cronologia rispetto ad Enea, e con denominazione e rapporti incerti rispetto a quello che sarà poi il suo gemello, alla fine del IV secolo[30] e che solo verso la fine della repubblica si carica di valori simbolici e religiosi, fino ad essere divinizzato ed assimilato all'antica divinità di Quirino[31]. Ma egli resta anche legato allo *scelus* che i Romani colgono in quest'epoca alla radice della loro storia, il fratricidio, simbolo e premessa delle guerre civili; e lo stesso Augusto, che pur volle atteggiarsi a nuovo Romolo, in quanto nuovo fondatore di Roma, preferì trarre da concetti diversi da quelli della regalità romulea, dall'*auctoritas* e dall'*augurium*, l'epiteto di *Augustus* che divenne il nuovo *cognomen* imperiale: esso sanzionava in altra forma quel legame fra il governo temporale e il mondo divino che era presente nel *rex* indoeuropeo e che Cicerone aveva teorizzato nel *Somnium Scipionis*, per cui il *rector civitatis* era particolarmente caro a Giove ed era il vero «santo» romano. Se Romolo diventa, in un altro famoso passo della *Repubblica* (II, 5,10ss.), il fondatore e il legislatore genialmente creativo di un popolo nuovo, lo diventa solo in quanto eponimo di Roma (*ib.* 7,12) e simbolo della sapienza politica dei *maiores*.

Il motivo della *novitas* e del *mos maiorum*, apparentemente contrastanti, sono il motivo conduttore della meditazione di Cicerone sulla più antica storia romana, e del discorso che Sallustio, contemporaneo e avversario di Cicerone, attribuisce nella *Catilinaria* a Cesare (*Cat.* 51,37ss.). Il modello di comportamento che Cesare addita è quello dei *maiores*: ma, nello stesso tempo, egli afferma che caratteristica del *mos maiorum* è, per i Romani, accogliere ciò che è nuovo e straniero (sia che si tratti di istituzioni, sia che si tratti di armi), purché si riveli adatto alle necessità di Roma e onesto.

[29] Meslin, *op. cit.*, p. 19 ss. Oltre al *lapis niger* il termine *rex* compare ora anche su una coppa di zucchero della fine del VI sec. a.C.

[30] La prima attestazione dei gemelli romani è in Licofrone (*Alex.* 1232 ss.), che scrive tra la fine del IV e gli inizi del III secolo, ma attinge a Lico di Reggio, la cui opera è databile al 330. Cfr. G. Amiotti, *Lico di Reggio*, in «Athenaeum» 60 (1982), pp. 452-55. Lo stesso Licofrone attesta l'esistenza di due gemelli in Etruria (*Alex.* 1248).

[31] Per Quirino v. Meslin, *op. cit.*, p. 30. Le più antiche testimonianze della assimilazione di Romolo a Quirino sono della tarda età repubblicana, Cic., *De off.* III, 10, 41; così G. De Sanctis, *Storia dei Romani* I, Firenze 1979, p. 218, n. 166. Sul culto di Romolo Quirino eroe fondatore, v. ora B. Liou-Gille, *Heroiques romaines. Les Fondateurs*, Paris 1980.

La disposizione naturale che già Polibio (VI, 25,11) aveva colto nei Romani, ad accogliere e ad imitare ciò che appare migliore negli usi stranieri, diventa nel discorso sallustiano «tradizione dei padri»: in nome del *mos maiorum* il *novum* e l'*alienum* possono essere assunti ed integrati nel costume romano, purché non estranei *a republica nostra* (*ib.* 25,17). Dopo Sallustio e Cicerone, Livio e Claudio riprendono il rapporto fra *mos maiorum* e *novitas*, cogliendo — il primo nel discorso di Canuleio (IV, 3ss.), il secondo nel suo discorso del 48 d.C. (ILS 212 cfr. Tac., *Ann.* XI, 24ss.) — le sue applicazioni storiche: Livio e Claudio non si limitano a dire, come Sallustio, che l'innovazione è nella tradizione dei *maiores*; essi dimostrano, percorrendo rapidamente tutta la storia romana, il primo dall'età regia alla metà del V secolo, il secondo dalla storia arcaica al suo tempo, l'importanza in questa storia delle innovazioni costituzionali e sociali e degli apporti etnici, concludendo che la tendenza all'innovazione si manifesta fin dalle sue origini[32].

Con la sua mescolanza di spirito innovatore e di tradizionalismo, Roma riesce ad assimilare il nuovo e il vecchio, stabilendo nella innovazione una continuità che nasce dalla identità del soggetto innovatore, consapevole che la capacità di rinnovarsi è la sua stessa tradizione. In un mondo come quello antico, in cui il modello di comportamento offerto dal passato, l'*exemplum*, rappresenta sempre, nella generale diffidenza verso il *novum*; lo stimolo più efficace per ogni decisione pubblica e privata, la presa di coscienza da parte dei Romani di un *mos maiorum* disponibile al *novum* rappresenta un fatto unico, di immensa portata: si tratta ovviamente di una presa di coscienza che in pochi si manifesta in tutta la sua lucidità e che nella realtà storica incontra molti contrasti. L'attaccamento dei Romani al *mos maiorum*, la convinzione, che fu di Ennio (*Ann.* 500 v²) e che è di Cicerone (*De Rep.* V, 1,1), secondo cui *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, non sboccò sempre nel sapiente e duttile adattamento di una tradizione innovatrice alle situazioni e alle necessità del presente: il discorso di Claudio nel 48, come quello fittizio di Canuleio in Livio, presuppongono resistenze durissime da parte di chi riteneva *nefas* in nome del *mos maiorum* ammettere la partecipazione dei provinciali gallici al senato di Roma, esattamente come era stato ritenuto *nefas* ammettere il *connubium* fra patrizi e plebei e concedere ai plebei l'accesso al consolato. Ciò che a me pare significativo, però, è non solo che questi contrasti siano stati superati, ma che si sia stati capaci, con una notevole continuità, che va dall'intuizione di Polibio a Sallustio, a Cicerone, a Livio, a Claudio e arriva sino al cristiano Ambrogio, di teorizzare il superamento: *quis dubitat quin in aeternum urbe condita...nova imperia, sacerdotia, iura gentium hominumque instituantur?* dice Canuleio in Livio (IV, 4,4) e Claudio (Tacito, *Ann.* XI, 24,14/15): *Omnia...quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere: plebei magistratus post*

[32] Cfr. M. Sordi, *Passato e presente*, cit., p. 143 s.

patricios, Latini post plebeios, ceterarum Italiae gentium post Latinos. Inveterascet hoc quoque, et quod hodie exemplis tuemur, inter exempla erit.

3. *Diritto e religione: una maniera di vivere il sacro*

Il *novus ille populus* di Cicerone (*De Rep.* II, 11,21; 12,24) e di Livio (IV, 4, 1) ha la stessa pregnanza di significato del *genus mixtum* di Virgilio (*Aen.* XII, 838), della *multitudo diversa et vaga* di Sallustio (*Cat.* VI): a questo popolo nuovo, nato dalla fusione di popoli diversi e, per questo, aperto a tutti i popoli, l'unità viene non da un fattore etnico o linguistico o da un'eredità genetica, ma da un vincolo civico: *hi* (scil. *Troiani et Aborigenes) postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alius alio more viventes, incredibili memoratu est quam facile coluerint: ita brevi multitudo diversa atque vaga concordia civitas facta est* (Sall., *Cat.* VI, 2). È la *concordia*, un fattore di natura morale e politica, che trasforma in *civitas* la *multitudo diversa atque vaga*; allo stesso modo Virgilio, nella grande profezia di Anchise nel VI dell'*Eneide*, ricorda che altri popoli saranno più abili dei Romani nelle arti e nelle scienze, ma coglie nella capacità di governare nel diritto e nella pace la *virtus* specifica dei Romani. *Aen.* VI 851ss.: *Tu regere imperio populos, Romane, memento. / Haetibi erunt artes, pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.* La *virtus* di Roma, già punto di incontro, nel II delle *Georgiche*, delle virtù religiose, morali e guerriere dei popoli che la compongono, è una *virtus* di natura politica, di una politica che diventa la più alta attuazione umana della moralità. La Roma di Virgilio, come la Roma di Sallustio e di Cicerone, di Livio e di Claudio, e poi di Orosio e di Rutilio Namaziano[33], è innanzitutto un'idea politica capace di assimilazione, di organizzazione delle forze assimilate, di valorizzazione di tutto ciò che di più valido c'è in esse.

Il fatto di aver collegato la *virtus*, non con la conoscenza, come nella filosofia greca dell'età classica, ma con la politica e la moralità civica, fa sì che la creazione «speculativa» più alta a cui i Romani giungono nel loro tentativo di teorizzare il reale, sia non la filosofia, ma il diritto. I Romani attinsero certamente alla filosofia platonica la distinzione fra diritto naturale e diritto civile ed impararono dallo stoicismo la teorizzazione di una libertà naturale più grande di ogni costrizione sociale[34], ma sarebbe ingiusto attribuire all'influenza del platonismo o dello stoicismo il carattere di universalità che il diritto romano presenta nel mondo antico e che il cristianesimo ricuperò. Assai prima che i Greci teorizzassero con lo stoicismo che la schiavitù era un fatto di diritto positivo e non di natura, i Romani, attribuendo allo schiavo liberato il diritto di cittadinanza e, permettendogli addirittura, come nel caso di Cn. Flavio nel IV secolo, l'esercizio di cariche pubbliche,

[33] Su Orosio e Rutilio Namaziano v. M. Sordi, *L'eredità di Roma*, in «L'Umana Avventura», estate 1986, p. 57 s.

[34] Meslin, *op. cit.*, p. 228.

affermarono con la prassi giuridica la convinzione della potenziale uguaglianza dello schiavo al cittadino. La creazione tutta romana del diritto è il modo con cui i Romani affrontano la realtà: la concezione della *pax deorum* porta sul piano della politica e del diritto anche il rapporto con gli dei: «la religione, scrive M. Meslin[35], è uno scambio di pratiche con le quali l'uomo romano riconosce lo *ius* degli dei ed è questo incessante scambio, tra l'uomo e gli dei, di prestazioni reciproche, che fa l'originalità dell'esperienza religiosa romana».

Espressione paradigmatica di questo atteggiamento «giuridico» dell'anima romana di fronte alla divinità, mi pare la risposta che un esponente della mentalità veteroromana come l'imperatore Tiberio dette, nel 25 d.C., agli inviati della Spagna ulteriore, che volevano erigere un tempio a lui e a sua madre: rifiutando l'onore, perché non adatto a un mortale e all'esercizio di un potere umano, Tiberio dichiarò che egli pregava gli dei *ut mihi ad finem usque vitae quietam et intelligentem humani divinique iuris mentem duint* (Tac., *Ann.* IV, 38,3). Il confronto con l'epigrafe di Gizio (SEG, XI, 922/3), in cui Tiberio dà la stessa risposta ad un'analoga richiesta degli abitanti della Laconia, ci assicura dell'autenticità della risposta stessa. Il senso profondo del limite che l'uomo manifesta in questa concezione «giuridica» del suo rapporto con la divinità rivela un autentico senso religioso.

III. L'UOMO ROMANO E LA STORIA

1. Civitas: *Roma sacra*

Nelle pagine precedenti ho insistito soprattutto sul carattere autenticamente religioso della religione pubblica romana e della concezione politico-giuridica che i Romani, attraverso l'idea di *pax deorum*, hanno del loro rapporto con gli dei. Soggetto di questo rapporto è il popolo romano nel suo insieme, non il singolo, ma la *civitas*. Roma è città sacra, oggetto di una scelta da parte della divinità: la presa di coscienza di questo aspetto la troviamo in tutta la sua lucidità nei passi già citati di Cicerone e di Livio. Nell'esaltazione di Romolo del II libro del *De Republica*, Cicerone sottolinea a più riprese che la fondazione di Roma è avvenuta *auspicato* (II, 3,5; 9,16) e Livio coglie questa caratteristica di Roma, che rende sacro il suo suolo e *nefas* l'abbandonarlo nel famoso discorso che egli pone in bocca a Camillo dopo la catastrofe gallica, quando alcuni avevano proposto di trasportare a Veio la città (V, 52,2): *Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis solemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant.* A questa città è promesso l'impero (*ib.* 54,7): *Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento*

[35] Meslin, *op. cit.*, p. 248.

responsum est eo loco caput rerum summamque imperii fore; hic cum augurato liberaretur Capitolium, Iuventas terminusque maximo gaudio patrum vestrorum moveri se non passi; ...hic omnes propitii manentibus vobis di.

L'idea di consacrazione di una città era etrusca: Festo ci fa sapere che nei *libri rituales* era scritto *quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae* ecc. (Festo, p. 285) e Cecina ci fa sapere che Tarconte dedicò a *Dis Pater* Mantova e le altre città da lui fondate e *item locum consecravit* (Scol. veron. ad Verg., *Aen.* x, 220); ed etrusca era pure l'idea di una durata attribuita dagli dei ad ogni popolo e città. Su questa idea, con la nuova sensibilità imperiale che si manifesta in Roma tra la fine del III e gli inizi del II secolo a.C. si sviluppa, già in Fabio Pittore, il motivo dell'*omen* del *Caput Oli* e dell'alternanza sacrale tra Roma e Veio, che caratterizza, soprattutto in Livio, la vicenda della catastrofe gallica[36]; il motivo torna di estrema attualità all'epoca di Augusto con il compiersi di un altro grande anno nell'intreccio fra l'era veiente e l'era aziaca (cfr. supra) e con la riaffermazione della giovinezza di Roma, che permette ad essa di superare la crisi che travolge il *nomen* etrusco e costituisce per essa un pegno di *aeternitas*. L'immagine di *Roma aeterna* pervade tutta l'età imperiale e viene recepita anche dai Cristiani, convinti, a causa dell'interpretazione assai diffusa di un passo della II lettera ai Tessalonicesi (2,5ss.), che l' impero romano, identificato col τὸ κατέχον della lettera, fosse destinato a rimanere sino alla fine del mondo.

Di fronte allo scandalo provocato in pagani e in cristiani dal sacco di Alarico del 410 d.C., mentre gli uni accusavano i Cristiani di aver provocato con la rottura della *pax deorum* la caduta di Roma e gli altri, o ritenevano ormai vicina la fine del mondo o, riconoscendo l'irriducibile iniquità della città terrena, proiettavano ogni speranza in un futuro escatologico, al cristiano Orosio come al pagano Rutilio Namaziano l'*aeternitas* di Roma, il suo diritto a rinascere, appare strettamente collegata con la sua «cattolicità», con la sua apertura a tutti popoli, con l'aver fondato questa universalità del diritto per cui tutti i popoli diversi potranno ancora pacificamente convivere.

2. *L'uomo romano attraverso la concezione sacrale della storia*

I concetti di elezione, di colpa, di crisi, di espiazione e di rinnovamento che appaiono strettamente collegati con la concezione di *pax deorum* e danno origine all'*aeternitas* di Roma, sono alla radice come ho già detto, di una concezione sacrale della storia che riguarda l'uomo romano come comunità statale, come popolo, non come individuo. Essa non implica, a mio avviso, una divinizzazione dello stato, che, nella concezione veteroromana, chiedendo agli dei, come nella preghiera di Cicerone, *veniam et pacem*, riconosce la sua totale dipendenza dalla

[36] M. Sordi, *Il Campidoglio e l'invasione gallica del 386*, in CISA, 10, 1984, p. 82 ss.

divinità: niente è in definitiva più estraneo, a questa concezione, della assolutizzazione del potere umano che si manifesta in certe forme, di origine ellenistica, del culto imperiale.

L'irriducibile opposizione che il capitolo tredicesimo dell'Apocalisse giovannea esprime a queste forme di culto, attuali al tempo di Nerone e di Domiziano e simboleggiate nella immagine della Bestia e dei suoi adoratori, appare condivisa, nel I secolo d.C., dalla migliore classe dirigente dell'impero, fedele alla tradizione politico-religiosa di Roma: sotto Nerone, come sotto Domiziano, la persecuzione contro gli stoici della classe dirigente segue immediatamente o immediatamente precede la persecuzione contro i Cristiani. Il rifiuto del culto imperiale, che abbiamo colto nel discorso di Tiberio nel 25 d.C. e che affonda le sue radici nella distanza incommensurabile che l'imperatore sente fra l'umano e il divino e nella consapevolezza dei diritti della divinità che l'uomo non può usurpare, esprime eloquentemente il rifiuto dell'anima romana contro la divinizzazione del potere umano: «Io, o senatori, attesto di fronte a voi e voglio che i posteri ricordino, che sono un mortale e svolgo le funzioni di un mortale e mi basta adempiere il dovere di principe» (Tac., *Ann.* IV, 38, 1ss.). Eppure nessuna funzione è per il Romano più alta di questa: il santo romano non è il sapiente, ma il *rector civitatis*, l'uomo di governo che abbia svolto bene, sulla terra, il suo compito: *omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur* (Cic., *De Rep.* VI, 13). In una religiosità di questo tipo, in cui l'impegno sociale e politico è sentito come la manifestazione più alta della moralità umana anche davanti alla divinità, quale parte è riservata alle domande più profonde dell'anima umana, ai grandi perché sulla vita e sulla morte, sul dolore e sulla felicità, sul destino eterno dell'uomo e non degli stati e delle città?

Non intendo qui domandarmi in quali riti e culti, spesso estranei alla religiosità ufficiale, i Romani cercassero la soddisfazione di queste esigenze, ma in che misura una religione pubblica fondata sul concetto di *pax deorum* potesse trovare un'eco nelle preghiere e nella vita dei singoli, potesse influire sul comportamento che i singoli assumevano davanti alla divinità. Al di là delle preghiere rituali, spesso arcaiche e ridotte a pure formule, conosciamo ben poco della preghiera romana: l'unica, forse, vera preghiera personale che io conosco è quella con cui Catullo, nel *carme* 76, chiede agli dei di liberarlo dall'amore per Lesbia, che gli avvelena l'anima:

O di, si vestrumst misereri, aut si quibus umquam/ extremo iam ipsa in morte tulistis opem,/ me miserum aspicite et, si vitam puriter egi,/ eripite hanc pestem perniciemque mihi...Ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum/ o di, reddite mi hoc pro pietate mea. (vv. 17ss.).

Questa pia resa dell'anima alla divinità, di cui si invoca la misericordia, unica possibilità di salvezza per l'uomo, esprime un atteggiamento analogo a quello

della preghiera pubblica con cui Cicerone impetra *veniam et pacem* dagli dei per il popolo e l'impero di Roma: l'atteggiamento umano che sta alla base delle due preghiere è lo stesso ed è l'atteggiamento di ogni vera preghiera, la rinuncia all'autosufficienza dell'uomo, il riconoscimento di una entità divina che è misericordiosa, il desiderio di un rapporto col divino che la parola *pax* esprime nel modo più eloquente: questo desiderio di rapporto diventa nello stesso Catullo rimpianto struggente di una felicità perduta nello splendido finale del carme 64 in cui alle colpe individuali e collettive che travolgono la società romana nel suo tempo è attribuita la perdita dell'intimità con gli dei (*ib.* 405/6): *Omnia fanda nefanda malo permixta furore / iustificam nobis mentem avertere deorum.*

Il motivo dell'età dell'oro e degli eroi, intesa da Catullo come un'epoca di intimi rapporti fra l'uomo e la divinità, colti attraverso i simboli pregnanti delle nozze e della mensa, diventa frequente nei poeti della generazione successiva a quella di Catullo ed appare strettamente collegato con i motivi della grande crisi del I secolo, con i concetti di espiazione e di rinnovamento che appaiono alla radice della concezione sacrale della storia caratteristica degli Etruschi e dei Romani. Nel carme 64 il motivo dell'età dell'oro rivela così il punto di collegamento fra questa concezione della storia e le attese dell'anima individuale: esso si presenta come nostalgia e come speranza, come sbocco dell'angoscia esistenziale che l'esperienza delle guerre civili e il crollo dei valori morali tradizionali avevano suscitato nel mondo romano dell'ultima repubblica. Esso è ripreso nella Egloga IV di Virgilio, in cui la crescita umana della nuova generazione, del *puer* dell'egloga, procede parallelamente alla progressiva liberazione del mondo e dell'uomo dal male (v. 13) ed ha come segno distintivo, secondo l'invocazione di Catullo, un rapporto nuovo con la divinità (v. 15ss.): *Ille deorum vitam accipiet divinisque videbit/ permixtos heroes, et ipse videbitur illis.*

L'anima di Virgilio, come quella di Catullo, interpreti sensibilissimi dell'angoscia esistenziale dell'ultima repubblica, è tutta protesa in questa invocazione appassionata di una salvezza divina, che non è risolvibile né fu di fatto risolta, nella fine imposta da Augusto alle guerre civili e nella restaurazione pacifica dei valori tradizionali da lui tentata col principato: l'ansia di un rapporto nuovo con la divinità e il bisogno di una liberazione che viene dall'alto e la concezione sacrale della storia che i Romani avevano ereditato dagli Etruschi confluiscono in questa invocazione al Dio presente, al Dio che volge all'uomo la sua *mentem iustificam* per portarlo dalle tenebre alla luce, al Dio che rende l'uomo degno della comunione con sé e lo rinnova rendendolo partecipe, misteriosamente, della sua vita.

Il Cristianesimo rispose a questa domanda appassionata e conquistò il mondo romano.

della preghiera pubblica con cui Cicerone impetra *veniam et pacem* dagli dei per il popolo e l'impero di Roma: l'atteggiamento umano che sta alla base delle due preghiere è lo stesso ed è l'atteggiamento di ogni vera preghiera, la rinuncia all'autosufficienza dell'uomo, il riconoscimento di una entità divina che è misericordiosa, il desiderio di un rapporto col divino che la parola *pax* esprime nel modo più eloquente: questo desiderio di rapporto diventa nello stesso Catullo rimpianto struggente di una felicità perduta nello splendido finale del carme 64 in cui alle colpe individuali e collettive che travolgono la società romana nel suo tempo è attribuita la perdita dell'intimità con gli dei (*ib.* 405/6): *Omnia fanda nefanda malo permixta furore / iustificam nobis mentem avertere deorum.*

Il motivo dell'età dell'oro e degli eroi, intesa da Catullo come un'epoca di intimi rapporti fra l'uomo e la divinità, colti attraverso i simboli pregnanti delle nozze e della mensa, diventa frequente nei poeti della generazione successiva a quella di Catullo ed appare strettamente collegato con i motivi della grande crisi del I secolo, con i concetti di espiazione e di rinnovamento che appaiono alla radice della concezione sacrale della storia caratteristica degli Etruschi e dei Romani. Nel carme 64 il motivo dell'età dell'oro rivela così il punto di collegamento fra questa concezione della storia e le attese dell'anima individuale: esso si presenta come nostalgia e come speranza, come sbocco dell'angoscia esistenziale che l'esperienza delle guerre civili e il crollo dei valori morali tradizionali avevano suscitato nel mondo romano dell'ultima repubblica. Esso è ripreso nella Egloga IV di Virgilio, in cui la crescita umana della nuova generazione, del *puer* dell'egloga, procede parallelamente alla progressiva liberazione del mondo e dell'uomo dal male (v. 13) ed ha come segno distintivo, secondo l'invocazione di Catullo, un rapporto nuovo con la divinità (v. 15ss.): *Ille deorum vitam accipiet divinisque videbit/ permixtos heroes, et ipse videbitur illis.*

L'anima di Virgilio, come quella di Catullo, interpreti sensibilissimi dell'angoscia esistenziale dell'ultima repubblica, è tutta protesa in questa invocazione appassionata di una salvezza divina, che non è risolvibile né fu di fatto risolta, nella fine imposta da Augusto alle guerre civili e nella restaurazione pacifica dei valori tradizionali da lui tentata col principato: l'ansia di un rapporto nuovo con la divinità e il bisogno di una liberazione che viene dall'alto e la concezione sacrale della storia che i Romani avevano ereditato dagli Etruschi confluiscono in questa invocazione al Dio presente, al Dio che volge all'uomo la sua *mentem iustificam* per portarlo dalle tenebre alla luce, al Dio che rende l'uomo degno della comunione con sé e lo rinnova rendendolo partecipe, misteriosamente, della sua vita.

Il Cristianesimo rispose a questa domanda appassionata e conquistò il mondo romano.

3. L'uomo romano di fronte all'annuncio del Vangelo

I poeti sono spesso gli interpreti più fedeli dell'anima del loro tempo: tutta l'angoscia esistenziale, l'ansia di redenzione, il desiderio di un rapporto di comunione con un Dio presente, che avvertiamo in Catullo e in Virgilio, rivelano una complessità di apporti culturali, che non possiamo presupporre nella maggioranza dei loro contemporanei.

D'altra parte, la stessa pluralità delle filosofie che ormai confluivano nel mondo romano e l'istintiva diffidenza del romano medio per tutte le filosofie potevano essere di ostacolo, più che di vantaggio per la disponibilità ad un annuncio come quello evangelico: lo rivelano il «che cos'è la verità» di Pilato (Ioh. 18,37) e la reazione dell'onesto Porzio Festo alla menzione della resurrezione da parte di Paolo: «I troppi libri ti hanno fatto impazzire» (Atti, 26, 24), che rappresenta la versione romana, capovolta, dell'ironico rifiuto dell'Aeropago: l'intellettualismo greco rifiutava la resurrezione in nome di una cultura razionalistica; il senso pratico dei Romani la rifiutava per la diffidenza contro ogni intellettualismo.

Eppure, nonostante lo scetticismo diffuso e le resistenze della mentalità dominante, c'era nella vecchia anima romana una sensibilità naturale, quella per cui Tertulliano la diceva *naturaliter christiana*, che la rendeva disponibile all'annuncio. Essa nasceva dall'atteggiamento di fondo che abbiamo cercato di cogliere nell'uomo romano davanti al divino e che affondava le sue radici proprio nell'idea di *pax deorum*, in nome della quale, pure, nacquero spesso le persecuzioni: la convinzione della superiorità assoluta della divinità sull'uomo, la disponibilità dell'uomo ad una sottomissione che è innanzitutto ubbidienza, per cui, come abbiamo avuto già occasione di dire, la stessa disciplina militare diventa espressione della *pietas*. Per questo ritengo che l'incontro, narrato dai Vangeli Sinottici (Matt. 8,5 Luc. 7,1ss.), fra Gesù e il centurione di Cafarnao possa assumere un significato che va oltre l'episodio ed avere carattere paradigmatico.

L'umiltà profonda che fa dire al centurione che Gesù non ha bisogno di disturbarsi ad andare nella sua casa per guarire il suo servo, ma che basta che egli dia un ordine, da lontano, e il servo sarà risanato, è lodata da Gesù come fede superiore a quella che egli ha trovato in Israele: ed è innanzitutto fede, profonda e totale, perché presuppone in Gesù un potere assoluto che è quello di Dio; un potere di fronte al quale la potenza del male e della morte si dissolve. Quello appunto che Catullo attribuiva ai suoi dei, quando chiedeva a loro di aiutarlo, se era vero che era propria della divinità la misericordia e che a qualcuno la salvezza era giunta dalla divinità sulle soglie stesse della morte.

Ma il centurione porta, nella sua fede, la sua esperienza di soldato romano e giustifica la sua richiesta con la disciplina che nasceva dal *sacramentum militiae*, per cui «quando io dico ad un soldato vieni, egli viene e quando dico ad un soldato vai egli va». Il rapporto tutto romano fra disciplina e *pietas*, per cui l'ubbidienza al superiore legittimo è ubbidienza alla divinità, è la premessa umana della

splendida fede del centurione di Cafarnao e spiega perché la prima conversione di un pagano alla fede sia ancora la conversione di un soldato romano, il centurione Cornelio. Esso spiega anche l'ammirazione che il Cristianesimo delle origini mostrò per la disciplina militare romana, che Clemente Papa, nella lettera ai Corinzi[37], addita addirittura all'imitazione dei Cristiani, e che Ambrogio[38] coglie, attraverso gli esempi di Camillo, di Regolo, di Scipione, come causa vera della grandezza di Roma, di una grandezza che la Roma cristiana non intende rinnegare.

[37] Clem. *Ad Cor.* 37.
[38] Ambr. *Ep.* 18 Maur.= 73 Faller, 7.

CULTO IMPERIALE E SACRALIZZAZIONE DEL POTERE NELL'IMPERO ROMANO

di
Robert Turcan

Al sentimento romano del divino è connesso quello dei poteri che superano la dimensione dell'individuo o della collettività umana, e che occorre propiziare perché l'azione abbia successo. Conseguentemente si ritiene che l'uomo investito di un potere su altri uomini l'abbia ricevuto dagli dei o col consenso degli dei. In qualche modo egli partecipa della loro potenza e alla loro potenza. In generale, il potere di un uomo su altri uomini è al tempo stesso necessario e contro natura. Perciò ogni potere, per essere rispettato e rispettabile, ha bisogno di sacralizzazione, ciò che, tuttavia, non presuppone necessariamente che esso sia di diritto divino, né, a maggior ragione, che sia deificato colui che lo esercita; e neppure l'apoteosi che «consacra» l'imperatore dopo la morte implica che lo si sia adorato come un dio in vita. Tuttavia, fra questi diversi aspetti, esistono convergenze e nessi logici e profondi che spiegano la genesi e il successo del culto imperiale. L'imperatore «era dio perché era imperatore», scriveva Fustel de Coulanges. Certamente, ma anche questa spiegazione ha bisogno di essere chiarita in rapporto alle origini del principato, alle circostanze storiche che ne hanno imposto l'istituzione e ai vari contesti (sia nel tempo che nello spazio), che hanno favorito lo sviluppo di questa religione romana del sovrano.

I. GENESI E ANTECEDENTI

La sacralizzazione del potere è radicata nella tradizione romana più antica, in varie forme e in varia misura.

1. *Tradizione dei re sacerdoti*

La monarchia imperiale si riallacciava, sotto certi aspetti, alla regalità sacra delle origini e della prima funzione. Romolo e Numa erano dei re-sacerdoti (Liv., I, 20, 1). Più tardi, Cesare esalterà la *sanctitas regum* (Svet., *Iul.*, 6, 2). Fondamentalmente, il sacerdozio che lega gli uomini agli dei è solidale con la sovranità. Nell'epoca repubblicana il *rex sacrorum* e, fino a un certo punto, il flamine di Giove, sono confinati entro le loro attribuzioni religiose. Ma il secondo ha diritto ai littori e alla sedia curule, prerogative del comando. Viceversa, i magistrati rivestono dignità sacerdotali ed esercitano funzioni sacrali che assicurano un rapporto privilegiato con gli dei: sono auguri, flamini, pontefici, duoviri (poi decemviri e quindecemviri) *sacris faciundis*. Analogamente, il *pater familias* è anzitutto un sacerdote. Non c'è religione conforme al *mos maiorum* senza la mediazione di un potere familiare o civico. Il *pontifex maximus* che abita nella *Regia* (o presso la *Regia*) e che sovrintende a tutti i culti romani, è sempre un personaggio influente, che appartiene alla cerchia delle famiglie dirigenti.

2. *Tribunato sacro-santo*

Per essere efficace e riconosciuta, la *potestas* dei tribuni della plebe deve essere inviolabile e sacra. I tribuni sono «sacro-santi», cioè sacralizzati per mezzo di un *sacramentum*, il giuramento prestato davanti agli dei che si invocano nel sacrificio su cui fonda l'istituzione (Liv., III, 55,6-7; Appian., *Civ.*,2, 453 e 575; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré*, pp. 227ss.). Ogni attentato alla loro persona equivale a un sacrilegio o a una profanazione. Usare violenza a un tribuno è *religionem violare*. Come un tempio, egli serve da asilo a chiunque invochi il suo *auxilium*. Anche Plutarco paragona il tribuno del popolo a un «altare» (*Quaest. rom.*, 81).

3. *Sacralità dell'*imperium

Altrettanto, ma diversamente sacro, è l'*imperium* dei magistrati curuli. «Consacrati con le cerimonie più auguste in onore del divino» (Plut., *Tib. Gracch.*, 15,5), i re venivano «inaugurati», investiti, secondo gli auspici tratti dall'augure, che confermano il gradimento degli dei, come avverrà in seguito per i consoli. «L'eletto del popolo deve essere anche l'eletto di Giove» (A. Magdelain, in *Hommages à J. Bayet*, p. 430; Id., *Recherches sur l'«Imperium»*, p. 36s.). Come l'inaugurazione di un tempio, quella di un magistrato conferisce la forza sacra (**augus-*) e quindi il diritto di trarre gli auspici a nome del popolo romano e di essere, perciò, come i sacerdoti, un intermediario fra gli dei e la città. Detenere gli *auspicia* è fra le principali attribuzioni dell'*imperium*. Più tardi l'investitura gioviana degli «Augusti» rientrerà nella stessa nozione religiosa del potere, al quale, nell'interesse stes-

so della comunità romana, si attribuirà efficacia salutare solo a patto che sia di diritto divino.

4. *L'*imperator *e Giove*

La sacralità dell'*imperium* culmina nella persona dell'*imperator* vittorioso, che celebra il trionfo. Portato su di un carro dorato, vestito della tunica ornata di palme e della toga purpurea bordata d'oro, che appartengono all'idolo di Giove, il viso tinto di minio, come quello del dio che egli incarna fino alla fine dell'omaggio sacrificale, *Iovis Optimi Maximi ornatu decoratus* (Liv., 7,10), regge lo scettro d'avorio sormontato da un'aquila: *omnia Iovis insignia* (Serv., *Ad Buc.*, 27). In realtà, è Giove che, avendo concesso la vittoria, trionfa nella persona dell'*imperator*, la cui felicità ricompensa così la pietà. Lo scherno di cui lo coprono i suoi soldati è un richiamo all'umiltà dei mortali o l'esorcizzazione contro il malocchio. Occorre saper obbedire agli dei perché ci considerino meritevoli del loro confronto e dell'obbedienza dei subordinati:

Dis te minorem quod geris, imperas (Or., *C.*, III, 6,5).

5. *Culto familiare del* genius

Altro aspetto della tradizione romana, che avrà sviluppi notevoli nel culto imperiale, è quello del *genius*. Ciò che in un uomo, e particolarmente nella persona del padre di famiglia, costituisce la forza attiva che integra un intero patrimonio ereditario, acquisito fin dalla nascita, ha qualcosa di divino. Si dirà (Censor., *De die nat.*, 3,1) che si tratta di un dio — una specie di angelo custode — sotto la cui tutela ognuno, appena venuto al mondo, vive e agisce fino alla morte. Il *genius* del capo, le cui responsabilità riguardano tutta la famiglia (compresa la servitù), è dunque oggetto di particolare riguardo. Viene onorato insieme coi Lari e con le divinità del focolare, nel Larario in cui il *Genius familiaris* tende a confondersi con quello del *pater familias*. Nell'anniversario del capo, che è quello stesso del suo *genius*, si dedica a quest'ultimo un culto solenne con ghirlande di fiori, libagioni di vino, offerta di miele e di torte, incensazioni. Gli schiavi, i liberti, i clienti giurano sul «genius» del capofamiglia. Si conoscono dediche di schiavi al genio del loro *dominus*. Non si tratta di deificazione, ma della coscienza che la vita, la sopravvivenza di una casata, dipendono dalla salute fisica e morale del capo, dalla sua «fortuna» o dalla sua sorte (*Fortuna*) e dal suo carisma personale.

6. *Eroicizzazione dei defunti*

Infine, i meriti del capo vengono consacrati dopo la morte col culto dei Mani che, in origine, era impersonale, ma si sviluppò nel senso di una eroicizzazione

personale sotto l'influsso della cultura ellenistica. L'apoteosi di Romolo era esaltata da Ennio. Cornelia scriveva al figlio Caio Gracco: *Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem* (*Hist. Rom. fragm.*, p. 222, n.16 Peter). Il celebre sarcofago di Scipione Barbato ha la struttura di un altare monumentale, e non è un caso isolato. Nel *Sogno di Scipione* (*De Rep.*, VI, 13), Cicerone fa dire all'Africano che i saggi e i benefattori della patria provengono dal cielo per ritornarvi dopo la morte. Inviati dagli dei per servire l'umanità, essi avranno nello splendore della Via Lattea la ricompensa del loro nobile operato. È la dottrina ellenistica che ritroveremo nei trattati neopitagorici sulla monarchia e nello stoico Dione di Prusa. Lo stesso Cicerone che, per bocca dell'epicureo Velleio (*ND.*, I, 38), sembra deplorare come un'assurdità la deificazione dei grandi uomini e che, tuttavia, sente ancora il culto di Cesare (*Phil.*, II, 111), aveva anticipato la giustificazione civica e filosofica dell'apoteosi imperiale.

7. *Sovrumanizzazione degli* imperatores

Così, molte grandi figure della Roma repubblicana annunciano la sovrumanizzazione dell'*imperator*, che in fondo il *Sogno di Scipione* legittima, ma che il cerimoniale del trionfo fa vivere nello spazio di un giorno al generale vittorioso. Camillo, chiamato secondo Romolo, dopo aver salvato l'*Urbs* e preservata dall'esodo alla fine di un anno famoso (365 anni dalla sua fondazione), trionfò su di un carro trainato da cavalli bianchi, «cosa che — si riteneva — non era proprio di un semplice cittadino, né di un semplice mortale; Giove stesso e il Sole non avevano un tiro più bello di quello del dittatore» (Liv., V, 23,6). «Per i Romani, un carro simile è sacro e riservato al re e padre degli dei» (Plut., *Cam.*, VII, 2). «Protetto dall'Aurora», «eroe solare» (G. Dumézil), Camillo ha nella tradizione romana un'*aura* raggiante di felicità, ma, al tempo stesso, anche di religiosità, che fa già pensare al carisma dei Cesari. Non si tratta tanto, in questo caso, di una sacralizzazione del potere in sé e per sé, quanto del successo garantito dagli dei nell'esercizio religioso del potere.

Ma nulla vale quanto l'ascendenza divina per l'ispirazione diretta, e in qualche modo congenita, dell'azione politica o militare, senza la mediazione rituale degli auspici. Così Scipione l'Africano sfrutta le sue visioni notturne o altri avvertimenti di ordine soprannaturale, ma soprattutto le sue visite solitarie al Campidoglio, a tu per tu con Giove. Egli riprende per sé la leggenda di Olimpiade, madre di Alessandro Magno: si dice «concepito da un serpente mostruoso» (Liv., XXVI, 19,7), di cui il re degli dei aveva preso la forma per generare il futuro salvatore di Roma. Secondo un'altra storia di serpenti e sempre nella stessa famiglia, Cornelia, figlia dell'Africano, avrebbe dato a Sempronio Gracco un figlio postumo, Caio, la cui nascita era circondata di mistero divino. Più tardi, Ottaviano verrà considerato figlio d'Apollo, poiché, nove mesi prima della nascita del futuro imperatore, durante una solennità notturna in onore del dio, sua madre Azia avrebbe avuto la

visita di un serpente, di cui essa portò poi sul corpo un marchio indelebile (Svet., *Aug.*, 94,4).

Scipione poteva dire ai suoi soldati: «In quanto alla vittoria, sarà mio compito, con l'aiuto degli dei» (Pol., XI, 31,7) e poteva far credere di aver preso Cartagine grazie all'aiuto di Nettuno. «Se gli uomini superiori si credono figli degli dei — scrive Varrone (Aug., *CD*, III, 4) — è nell'interesse della città, anche se falso. Poiché allora, fidando nella propria origine divina, lo spirito umano concepisce progetti più audaci, li conduce con maggiore energia e, forte della propria sicurezza, li realizza con maggior fortuna» (*felicius*). Come il suo contemporaneo Cicerone, il più colto dei Romani, che dedicava le sue *Antichità divine* a «Cesare pontefice», Scipione è per certi versi un precursore dell'ideologia imperiale del *divi filius*.

Nell'ultimo secolo della Repubblica, l'*imperium* non basta più agli *imperatores*, che sentono il bisogno di legittimare la propria autorità e i propri successi con l'assoluto di un soprannaturale che non dipenda dagli uomini. Mario ha la garanzia di Marta, profetessa siriana che l'accompagna in lettiga, col suo duplice mantello di porpora e la lancia inghirlandata, pegno di vittoria. Silla invoca gli oracoli di Bellona e soprattutto, in quanto *Epaphroditos* («caro ad Afrodite»), la *felicitas* garantita da Venere. Una cerva bianca comunica misteriosamente a Sertorio i disegni degli dei. Dopo la vittoria di Mario sui Cimbri, si fanno libagioni in suo onore nei larari privati, accanto agli dei domestici (Val. Max., VIII, 15,7; Plut., *Mar.*, 27,9), come si farà più tardi per Augusto. Suo nipote Mario Gratidiano ha in tutti i crocevia di Roma la sua statua, alla quale si offre vino e incenso (Sen., *De ira*, III, 18,1). Cicerone attribuisce alla provvidenza divina la nascita e il talento di Pompeo, la cui «fortuna» è solidale con la *Fortuna populi romani* (*Pro lege Manilia*, 42; 45; 48-49).

L'Oriente greco aveva abituato gli *imperatores* a questa convinzione. Dopo la disfatta di Filippo V, re di Macedonia, a Flaminio si erano dedicati templi in cui lo si adorava insieme con Zeus, Apollo ed Ercole. I proconsoli gradivano l'omaggio degli altari e dei sacrifici ivi offerti in loro onore. Il culto votato alla Dea Roma si sviluppava di pari passo con quello dei Romani «benefattori», come naturali successori dei re «evergetes», celebrati non molto tempo prima come dei epifani. Dopo le sue prime campagne sui mari contro la pirateria, Pompeo si sentì dire dagli Ateniesi: «Più tu sai essere uomo e più diventi dio!» (Plut., *Pomp.*, XXVII, 5). Suo figlio Sesto, che farà della pirateria un mezzo di azione politica, si proclamerà figlio di Nettuno e del mare (Appian., *Civ.*, V, 416). Marco Antonio si presenterà come «Nuovo Dioniso», accanto a una Cleopatra-Iside che farà di lui una reincarnazione di Osiride.

Curiosamente, poi, in un'epoca in cui si ritiene che la religione romana tradizionale abbia perso parecchio del suo credito, le dignità sacerdotali sono rivalutate dalla propaganda monetaria e nella persona stessa degli *imperatores*, che ci tengono a rivestirle per confermare la sacralizzazione della loro *felicitas* (J. Bayet, *Les*

sacerdoces romains et la pré-divinisation impériale). Il caso più significativo è evidentemente quello di Cesare.

8. *Cesare*

Eletto pontefice massimo nel 63 a.C., Cesare si installa come tale presso la *Regia* e collega questa nuova responsabilità al suo lignaggio prestigioso, come si trattasse di una lontana eredità sacrale. In un opuscolo oggi perduto, egli ricordava che il suo antenato Iulo, dopo la morte di Enea, aveva rivestito il pontificato e regnato a fianco di Silvio, figlio di Lavinia, come «secondo re» (Diod., VII, 5,8): sdoppiamento della funzione di sovranità analogo a quello famoso di Romolo e Numa. A differenza di altri *imperatores*, Cesare fondava dunque la propria legittimità sacerdotale — che faceva del pontefice massimo un «papa» della religione civica — sulla propria doppia ascendenza divina e reale (Svet., *Iul.*, 6,2). Egli aveva in animo di rendere il suo pontificato ereditario. Presto il *Pius Aeneas* servirà da modello mitico ad Augusto. Ma già con Cesare si cristallizzano molte delle componenti essenziali della sacralità imperiale.

Essendo patrizio, Cesare non riveste il tribunato. Ma il senato dichiara il dittatore *sacrosanctum in perpetuum*, e questo rendere perpetua una sacralità originariamente annuale rafforza la sua personale potenza, indipendentemente dalla funzione tribunizia. Un collegio di Luperci è votato al culto del discendente di Romolo (nel giorno dei Lupercali, Marco Antonio gli offrirà il diadema reale). L'anniversario di Cesare viene celebrato con sacrifici e il mese della nascita (*Quintilis*) porta ormai il suo nome, come il mese successivo porterà il nome di Augusto. Ha anche diritto personalmente ai sacrifici, a un flamine, ai giochi, a un *pulvinar*, o letto da parata nei lettisterni e nelle *supplicationes*, accanto agli dei (Svet., *Iul.*, 76,2). La sua immagine viene portata sul carro (*tensa*), o su una barella, nelle processioni del Circo Massimo. Gli viene consacrata una statua con la dedica «al dio invincibile» (come già per Alessandro; cfr. Cic., *Pro Marcello*, 12: *unus invictus es*) nel tempio di Quirino (cioè Romolo deificato), un'altra sul Campidoglio (Dione Cassio, 43,45,3), accanto agli antichi re di Roma. Gli si erigono templi, di cui uno congiuntamente a lui e alla sua «Clemenza» — una clemenza paragonabile a quella di Bacco verso gli Indiani sconfitti; lo si onorava quindi come un dio «evergete», o civilizzatore. Nel 46 a.C., l'inaugurazione del Foro di Cesare, con elefanti che portano fiaccole davanti al dittatore coronato di fiori, ha qualcosa del trionfo dionisiaco.

Lo stesso Cicerone paragona Cesare a un dio, *simillimum deo* (*Pro Marcello*, 8). Il senato arriva ad attribuirgli il nome di *Iuppiter Iulius*, e Antonio sarà il suo *flamen Dialis* (Dione Cassio, 44,6,4). A Aesernia (Isernia), nel Sannio, si adora il *Genius* del «divino Cesare» (*CIL*, IX, 2628), benché possa sembrare una contraddizione di termini, poiché il *genius* è qualità propria dei vivi: ma *divus* ancora non si attribuiva a un sovrano morto. A un abitante di Nola (*CIL*, X, 1271) viene

concesso il titolo di decurione per grazia del «dio Cesare». In quanto «Padre della Patria», il dittatore figura al tempo stesso come grande *pater familias* del popolo romano e santo patrono protettore della città, nuovo *Pater Aeneas*. Analogamente, l'*Aeneadum Genitrix*, Lucrezia, invoca indirettamente Cesare nel suo prologo (I, 32ss.) come un Marte garante della pace, grazie all'amore di Venere. Nel 48 a.C., il Koinon della provincia dell'Asia salutava in lui il «figlio di Ares e di Afrodite», dio epifane e «salvatore» (Dittenberger, *Syll.* 3,760).

Infine, l'apoteosi di Cesare apre la serie delle consacrazioni postume, che avranno grande importanza tra i fondamenti del culto imperiale. Sopra un letto eburneo drappeggiato di porpora e d'oro, il suo cadavere, presentato dapprima in una specie di cappella che ricorda il tempio di Venere, viene cremato in mezzo al Foro, e sul rogo, nel punto in cui sorgerà l'altare del tempio di Cesare, le matrone gettano i propri gioielli e le borchie d'oro dei figli, i musicisti gli strumenti che avevano suonato nel corteo e i paramenti del trionfo indossati nella cerimonia, i soldati le armi e le corone.

E subito dopo i grandiosi e improvvisati funerali, viene eretta una colonna in marmo di Numidia dedicata *Parenti Patriae* e un'ara, sulla quale si celebrano sacrifici e si prestano giuramenti in nome del Divino Giulio. Il console Dolabella fa demolire l'ara e la colonna. Ma la pressione popolare è irresistibile. Svetonio (*Iul.*, 88,1) può scrivere che il dittatore viene elevato al rango degli dei assai più per «convinzione popolare» che per il decreto col quale il senato, come avverrà poi anche sotto l'Impero, ne aveva proclamato a malincuore (*ore decernentium*) l'apoteosi. Come erede di Cesare, Ottaviano, interessato a sfruttare questo slancio popolare, giunge a proposito da Apollonia e offre al popolo i giochi recentemente promessi per la dedicazione del tempio di Venere *Genitrix*, madre degli Eneadi; ed è allora che appare nel cielo la famosa cometa — *Sidus Iulium* — la cui immagine coronerà la statua eretta da Augusto nel santuario della dea ancestrale: «L'astro parve significare al popolo che l'anima di Cesare era stata accolta *inter deorum immortalium numina*» (Plin., *NH*, II, 94). L'anno seguente, il 43 a.C., dopo le proscrizioni, il senato ordina, oltre alla celebrazione del suo *natalis*, «sotto pena di venir condannati alla collera di Giove e dello stesso Cesare» (Dione Cassio, 47,18,5), la consacrazione di un tempio nel luogo in cui il corpo era stato cremato. Il culto del *Divus Iulius* si diffonde nel mondo romano e oltre, dal momento che anche Cleopatra ostenta sacrifici in suo onore. In Italia, il suo successo riecheggia fin nelle *Bucoliche*, in cui — checché se ne pensi — l'apoteosi di Dafni è appunto quella di Cesare, esaltato come un Nuovo Dioniso domatore dell'Oriente e delle «tigri d'Armenia», ma anche come pacificatore: «la pace gradita al benefattore Dafni» (*Buc.*, V, 61). Antonio, nella sua orazione funebre, dava al dittatore assassinato il titolo significativo di *eirenopoiós* (Dione Cassio, 44,49,2), nome che Plutarco attribuisce al feziale. Appunto sulla pace e sul culto del padre adottivo, Augusto fonderà nell'opinione romana buona parte del carisma che sacralizzerà la sua autorità personale.

II. CONDIZIONI STORICHE DI ORGANIZZAZIONE E FUNZIONAMENTO

Le forme assunte d'acchito dal culto imperiale augusteo, le sue modalità, le varianti o le variazioni ulteriori si spiegano col nuovo regime e con le congiunture politiche, ma anche con certe costanti fondamentalmente religiose del temperamento dei Romani e dei popoli integrati nell'*Orbis Romanus*.

1. *Ottaviano* Divi filius *e pacificatore*

Erede di Cesare, Ottaviano si raccomanda e s'ispira al suo esempio, ma richiamandosi anche implicitamente al *mos maiorum* e guardandosi bene dall' urtare la suscettibilità dell'aristocrazia, pur assecondando le correnti dell'istinto popolare.

Mentre Marco Antonio si fa passare per Dioniso e Sesto Pompeo rivendica come padre Nettuno, Ottaviano rammenta semplicemente che è *Divi filius*: indiscutibile filiazione divina che già gli conferisce una legittimità sacrale. Le guerre civili gli danno quindi l'occasione non solo di rafforzare i suoi poteri, ma di rivestirli di una dignità eroicizzante e già divina. La vendetta del padre adottivo col patrocinio di *Mars Ultor* (e con l'aiuto dell'antenata Venere) fa di lui dapprima lo strumento implacabile della collera divina, ma — a più lungo termine — lo strumento della pace turbata dall'assassinio del dittatore. Prima ancora della pace di Brindisi, il Titiro di Virgilio (*Buc.* mii, 6) deifica il suo benefattore come pacificatore: *O Meliboee, deus nobis haec otia fecit*. La deificazione della *Pax* coinciderà presto con quella del capo che la fa regnare grazie a Marte e a Venere, deificazione celebrata da Lucrezia in termini che presagivano l'immagine stessa della dea curotrofa su un pannello simbolico dell'*Ara Pacis Augustae*. Questa solidarietà della *Pax* e del principe, storicamente fondata sulla monarchia nata dalla vittoria di Azio (Ov., *F.*, I, 711s.; Tac., *Hist.* I, 1,2), ha avuto notevole importanza nel processo di deificazione di Ottaviano Augusto. Con la restituzione delle insegne di Crasso, nel 20 a.C., raffigurata sulla corazza dell'Augusto di Prima Porta, il ristabilimento dell'autorità romana in Oriente faceva dire ad Orazio (C., III, 5,2ss.): «dopo l'annessione dei Bretoni e dei temibili Persi all'Impero, Augusto sarà per noi quaggiù un dio presente», *praesens divus*. Già prima, egli appariva di fatto come un eroe salvatore di Roma e dell'umanità (Dione Cassio, 53,16,4), e perciò la corona di quercia *ob cives servatos* consacrava i suoi meriti secondo il costume repubblicano.

2. Augustus imperator

Ma, più profondamente, le guerre civili dipendevano dall'*ira deorum* (cfr. Tac., *Hist.*, II, 38,5). Mettendovi fine, Ottaviano ristabiliva per conseguenza la *pax deorun*. Riedificando ottantadue templi e ripristinando il flaminato di Giove e antiche liturgie, riconciliava Roma coi suoi dei. Questa *pietas* esemplare giustificherà il

pontificato massimo che egli rivestirà nel 12 a.C., dopo la morte di Lepido e che sarà ormai monopolio dei Cesari. Novello Romolo, Augusto è un augure che ha rifondato l'*Urbs*. Così, sul Gran Cammeo di Francia è raffigurato con un *lituus*, come il figlio di Marte e di Rea Silvia quando dall'alto del Palatino vede i dodici avvoltoi: *Augusto augurio* (Ennio, *Ann.*, 502; Svet., *Aug.*, 7,4). E sempre sul Palatino, Augusto fissa la dimora, fra il tempio di Cibele (che diede la vittoria a Roma nel 204 a.C., dopo aver protetto gli avi troiani del suo fondatore), il *tugurium Romuli* e il santuario di Apollo, che accoglie i Libri Sibillini. Il nome di *Augustus*, che si attribuiva ai *loca religiosa* «inaugurati» secondo gli auspici, sacralizzava nel 27 a.C. la persona del principe come un *templum*. Una sacralizzazione che aveva determinato la sua azione recente e poggiava sulla tradizione delle origini.

Certe innovazioni politiche atte a rafforzarla si iscrivevano così nella continuità delle istituzioni della *Res Publica*. A partire dal 38 o 40 a.C., Ottaviano era *imperator*. Come tale, ma soprattutto dopo Azio, deteneva potenzialmente il carisma dell'uomo favorito da Giove, come tutti gli imperatori che gli succederanno. Dopo Augusto, l'imperatore in carica avrà il monopolio del trionfo, e i suoi generali non vinceranno che sotto gli auspici e grazie agli auspici sovrani del principe, che rappresenta Giove in terra. L'*imperium maius* conferito ad Augusto nel 23 a.C. conferma legalmente tale sovranità. Dal 36 a.C., poi, Ottaviano è «sacrosanto». Nel 23 a.C., col conferimento della *tribunicia potestas* a vita, Augusto diventa definitivamente inviolabile. Nel 2 a.C. gli viene attribuito, come già recentemente a Cesare, il titolo di *Pater Patriae*, che fa di lui il sacerdote supremo della grande *familia* romana, un intercessore fra gli uomini e gli dei. Così, nella casa del principe, c'è un altare di Vesta, dea del focolare. «Solo nel suo palazzo, potrà dire Ovidio (*F.*, IV, 954), ci sono tre dei eterni» (Apollo, Vesta e l'imperatore).

3. Genius Augusti

Questo paternalismo religioso corrisponde in realtà anche ad uno stato della società politica. Augusto fondò un regime che faceva di tutti, cittadini romani o popoli soggetti, i clienti di un *patronus* dotato di pieni poteri e da cui tutto si poteva attendere o temere. Si presta perciò giuramento sul *genius* del capo. «Per te noi viviamo, per te navighiamo in pace, per te godiamo senza timori la nostra libertà e i nostri beni», gli dichiaravano a Pozzuoli, bruciando incenso, i marinai alessandrini biancovestiti e coronati di fiori (Svet., *Aug.*, 98,2). Fin dal 36 a.C., i municipi italiani, per esser stati liberati dalle piraterie di Sesto Pompeo, avevano consacrato la sua statua accanto agli idoli divini (Appian., *Civ.*, v, 546). Siccome onoravano nel larario privato il *genius* del capo o del *patronus*, per i Romani fu del tutto normale inserire il Genio d'Augusto nel pantheon familiare. Il lavoratore invita perciò ritualmente Augusto alla propria tavola, lo prega versando il vino e mischia il suo nome con quello dei suoi Lari (Hor., *C.*, IC, 5,30-35). Col 30 a.C.,

dopo Azio, il senato decreta l'offerta di libagioni al suo *genius* in tutti i banchetti pubblici e privati.

Tale pratica viene regolarizzata nel 7 a.C., con la riorganizzazione dei *collegia compitalicia* nei 265 quartieri di Roma. I Lari dei crocevia si affiancano ormai al Genio dell'imperatore. Ai responsabili dei quartieri, o *vicomagistri*, gente spesso di modeste condizioni, si deve se questo culto ha una grande popolarità. Così, l'autorità del superuomo, che rischiava di diventare impersonale e lontana, è ormai a contatto con la vita domestica e locale, mediante il culto diretto al *genius* benefattore, da cui dipende la sopravvivenza quotidiana della comunità familiare o municipale. Una religione rivoluzionaria sotto certi aspetti viene integrata nella tradizione e mediante la tradizione più autenticamente romana.

Ma la monarchia universale richiede in tutti i modi il culto del sovrano. Il principe è l'unico riferimento comune a un impero eterogeneo, di cui incarna l'unità. In lui si onora quindi più o meno coscientemente la salvaguardia di questa unità che garantisce la pace fra gli uomini e significa al tempo stesso la pace con gli dei. In realtà, il culto dei sudditi dell'imperatore, quando pregano per la sua salute e venerano il suo potere, è il culto della loro propria sicurezza.

Non c'è quindi contraddizione a rinnovare ogni quattro anni, e fra poco ogni anno, i voti per la salute del principe, né a immolare vittime per accrescere la forza (*mactare*) degli dei che, cessando le offerte, rischierebbe di indebolirsi.

Il culto del *genius* culmina nella celebrazione dell'anniversario del capo, poiché l'uno e l'altro nascono insieme. L'iscrizione incisa sull'altare di Narbona (consacrato il 22 settembre dell'anno 11 della nostra era) fissa l'ordine delle cerimonie che festeggeranno ogni anno il *numen* d'Augusto nel giorno del suo compleanno, il 23 settembre. C'è in questo anche l'ufficializzazione di un rito familiare che mira a rafforzare o confermare il potenziale divino del *dominus*.

Su questa interpretazione — su scala ecumenica — della religione domestica, hanno potuto innestarsi considerazioni oroscopiche, essendo Augusto nato sotto segni celesti che rappresentavano la volontà divina. Il primo imperatore sfrutta monetariamente l'immagine del Capricorno (Svet., *Aug.*, 94,18) che aveva presieduto al suo concepimento — e non alla sua nascita — poiché si tratta di un segno reale (Firm. Mat., *Math.*, VIII, 28; II, p. 343, 19s. Kroll-Skutsch-Ziegler): perciò sulle monete di Augusto il Capricorno regge la sfera del mondo. Ma nelle *Georgiche* (I, 32-35), l'anno 36 a.C., Virgilio faceva coincidere l'immortalità astrale di Ottaviano con la Bilancia, che è anche il segno di colui che «farà tremare città e regni, reggerà l'universo e porterà le sue leggi dalla terra al cielo» (Manilius, *Astron.*, IV, 551s.).

4. *Roma ed Augusto*

Analogamente, il principe incarna la provvidenza divina in favore di Roma. Così Augusto non accetta «alcun tempio in alcuna provincia senza fare associare

al suo il nome di Roma» (Svet., *Aug.* 52). Egli aveva autorizzato il culto di Roma e del «divino Giulio» a Nicea e ad Efeso, dove Cesare era stato invocato come figlio di Ares e di Afrodite (Dione Cassio, 51,20,6). Sembra quindi che il movimento sia partito dall'Asia Minore. Ma in Oriente, per tradizione, si metteva l'accento sulla persona del sovrano regnante, dio presente, epifane in quanto individuo. In Occidente, la sovranità dell'*Urbs* appare più strettamente solidale con quella esercitata dal principe in nome del popolo romano. Il culto di Roma e d'Augusto unisce, distinguendole nominalmente, le due facce del sentimento che ispira ai provinciali la *Pax Romana*, o piuttosto la *Pax Augusta*, fondamentalmente intrinseca alla psicologia del culto imperiale: da una parte, la funzione personale e direttamente efficace, ma transitoria, del principe, e, dall'altra, la vocazione provvidenziale e permanente della *Res Romana*. Perché, come Tacito fa dire a Tiberio: «i principi sono mortali, lo Stato è eterno» (*Ann.*, III, 6,5). L'imperatore non è veramente sacro e non ha la vocazione all'immortalità se non a patto di restare legato all'immortalità di Roma.

L'eredità degli *Iulii* rafforzava miticamente e storicamente questa solidarietà cultuale. La pretesa ascendenza apollinea di Ottaviano (Svet., *Aug.*, 94,4-5), le identificazioni iconografiche del principe con l'arciere divino e soprattutto con Mercurio, hanno avuto solo un'importanza secondaria nella sua deificazione. Agrippa voleva consacrare il Pantheon ad Augusto, che rifiutò. Ma le loro statue presero posto nel *pronaos* del tempio che, ospitando gli idoli di Marte, Venere e Cesare, onorava la dinastia fondatrice dell'Impero, non lontano da quello che si riteneva il luogo dell'apoteosi di Romolo. Più tardi, il Pantheon di Adriano consacrerà simbolicamente, col firmamento della sua cupola, la sovranità cosmica assunta dall'*Urbs* attraverso i Cesari.

5. Numen Augusti

Nel processo di deificazione dell'imperatore, una tappa notevole è l'invocazione del suo *numen*. Le testimonianze letterarie di Orazio (*C.*, IV, 5,35; *Ep.*, II, 1,16) e di Ovidio (*F.* V, 146) fanno pensare che ci si potesse indirizzare al suo *genius* chiamandolo *numen*. Si tratta di uno slittamento rivelatore. Perché, se ogni uomo ha un *genius*, quest'ultimo non ha necessariamente per la collettività — famiglia e soprattutto città o *Orbis Romanus* — l'efficacia ineffabile di un *numen*. Questa nozione di *numen* imperiale ha finito col banalizzarsi nelle formule epigrafiche e nella fraseologia ufficiale. Ma nel senso proprio e pregnante del termine, il *numen* è la manifestazione di un'azione soprannaturale, di un intervento effettivo, di una presenza in atto, e non teoricamente potenziale, della divinità (Porfirione, *Ad Hor. Carm.*, I, 35,2; *Ep.*, I, 3,27; *CIL*, II, 131; VII, 481; XII, 354). Fare appello al *numen* del principe, significa attenderne un aiuto immediatamente operante, non semplicemente adularlo da presso o da lontano con l'ossequiosità attribuita ai Greci d'Oriente, ma che potremmo rimproverare anche ai contemporanei d'Au-

gusto. Ancora a questo proposito, il culto imperiale era saldamente radicato nello spirito della religione romana più tradizionale — per non dire arcaica — che adorava gli dei solo in considerazione della loro competenza e utilità, dei loro *poteri*.

6. Consecratio

L'adorazione del *numen* imperiale, in realtà, anticipa il riconoscimento dei meriti del sovrano consacrati dall'apoteosi. Ma una volta *divus*, ossia morto, non potrà più soccorrere direttamente la città, se non come dio celeste, ma apparentemente lontano dalla terra e dagli uomini. L'evemerismo aveva preteso di dimostrare che si deificavano i mortali per il bene fatto all'umanità. Questa teoria dell'evergetismo giustificava la *consecratio*. Ma se, come scrive Plinio (*NH.*, II, 18), «essere dio significa per un mortale aiutare un (altro) mortale, ed ecco la strada della gloria eterna», l'imperatore è divinizzato dopo la morte, ma appunto per aver agito come un dio in vita! D'altra parte, Plinio cita subito l'esempio di Vespasiano «che soccorre l'impero stremato». C. Valgio, nel preambolo «religioso» della sua opera sulle erbe benefiche, dedicata ad Augusto, si augurava che la «maestà del principe rimediasse sempre a tutti i mali dell'umanità» (Plin., *NH.*, XXV, 4). Il suo *numen* rappresentava per i Romani e per tutti i sudditi dell'Impero l'effetto attuale e vivente del suo «genio» nella loro esistenza quotidiana. Si riteneva che vegliasse anche sulla loro salute, come un dio salvatore e guaritore. Vespasiano inaugura il suo regno ad Alessandria restituendo la vista a un cieco e la forza della mano a un paralitico (Tac., *Hist.*, IV, 81). Anche Adriano farà miracoli. Roma ha avuto i suoi imperatori taumaturghi.

Naturalmente, come tutti i morti, il divo Augusto continuava a vegliare sui vivi. Ma il suo culto importava soprattutto ai successori e alla famiglia imperiale, che avevano tutto l'interesse a legittimare la loro rispettabilità grazie ad un avo divino. E reciprocamente, la deferenza dei Romani e delle province verso i *divi* era, per gli Augusti regnanti, un incentivo a meritarsi gli onori della *consecratio*. Si sarebbe anche potuto proclamare: «L'imperatore è morto: viva l'imperatore!». Poiché è proprio il *numen* dell'Augusto vivente a vegliare sulla salvezza dell'Impero e a salvaguardarne l'unità. Dal momento che la pace del mondo — le crisi del 69 e del 193 lo dimostreranno prima ancora dell'anarchia postseveriana del III secolo — dipende dalla vita di un uomo, benché per Tacito (*Hist.*, I, 84,10) questa pace e l'eternità dell'Impero abbiano la loro principale garanzia nella continuità del senato, il principe ha il valore sovrumano di una responsabilità insieme unica e universale. Certe città dell'Asia Minore rendevano onore al senato romano e solidalmente all'imperatore. Tiberio accettò dei templi a Smirne solo a condizione di associare il suo nome a quello del senato. Di fatto, il senato, custode del *mos maiorem*, sopravvive collettivamente a tutti gli imperatori. Esso trascende storicamente e simbolicamente le contingenze della precarietà umana. Ma è l'unicità

personale e «numinosa» del principe, che incarna la *Providentia deorum*, a garantire l'unità dell'Impero. Per di più, egli è dotato della trascendenza dinastica. Anche la fecondità dell'imperatrice e la discendenza dell'imperatore importano quanto, se non più della loro ascendenza. In epoca antonina e severiana, la madre dei futuri Augusti, che hanno evidentemente la vocazione all'apoteosi, è paragonata alla Grande Madre degli dei, Cibele. Tutta la casa imperiale, la *Domus Augusta*, diviene *Domus Divina* nella seconda metà del II secolo. Il sentimento dinastico va di pari passo con la sacralizzazione del principe e di tutto ciò che lo riguarda.

7. *Culto romano e municipale*

Il culto imperiale si è organizzato in conformità all'ideologia del regime, alle strutture amministrative o municipali e, in generale, alla società che esso sacralizza insieme con la persona e l'azione del principe.

A Roma, dopo il decreto senatoriale che conferiva l'apoteosi all'imperatore defunto, la liturgia delle esequie fa del *funus imperatorium* una specie di trionfo finale, al quale partecipano i grandi corpi dello Stato, il popolo e l'esercito. Una parata di cavalleria, o *decursio*, rende gli onori militari al nuovo *divus*, come ricordano due rilievi sul piedistallo della colonna antonina. Il rogo a quattro piani, in forma di piramide, come vediamo sulle monete della consacrazione, deriva dallo stesso modello del rogo di Efestione (Diod. Sic., XVII, 115), il compagno eroicizzato di Alessandro Magno. Dalla sommità del rogo, al momento dell'accensione, vola via un'aquila che si crede trasporti al cielo l'anima del defunto: aquila di Giove e della vittoria sulla morte, o aquila solare che riporta lo spirito alla patria astrale? Al di fuori della dottrina ufficiale (se ce n'era una, che noi ignoriamo), dovevano esserci spiegazioni diverse, secondo il livello di cultura o di pensiero. In ogni modo, un testimone — un senatore — affermava allora di aver visto coi propri occhi l'imperatore salire al firmamento (è il rituale d'obbligo nel I secolo). Poi, in epoca antonina, lo si vedrà prendere il volo sulle ali del Genio dell'Eternità.

Dopo la morte d'Augusto, un collegio di ventun *sodales Augustales*, in parte reclutati a sorte fra i notabili del senato e che comprende anche membri della famiglia imperiale, è incaricato delle onoranze al nuovo *divus* a nome della *Gens Iulia*. Evidentemente, la funzione di questo sodalizio sostituisce il culto gentilizio dell'avo eroicizzato. Questi *sodales* diventeranno anche *Claudiales* per onorare il «divino Claudio» dopo il 54. Altri sodalizi saranno ulteriormente istituiti per il sacerdozio di Vespasiano, di Tito, di Adriano e dei suoi successori «consacrati». I *divi* avranno inoltre ciascuno il proprio flamine — in origine di rango patrizio — nominato dall'imperatore, così come le imperatrici deificate avevano la loro *flaminica*.

Ancor prima che Tiberio organizzasse i *sodales Augustales*, collegi di *Augustales* avevano preso forma, all'epoca di Augusto, per svolgere nei municipi e nelle colonie il ruolo dei *vicomagistri* romani. Ogni anno, i decurioni del senato locale designavano sei *Augustales* incaricati di assicurare, e soprattutto di finanziare, il culto del *genius* imperiale e dei *divi*. Questi *seviri Augustales* si reclutavano in gran parte fra gli artigiani o fra i liberti arricchiti con gli affari, che non accedevano al decurionato, ma che il sevirato promuoveva a un rango intermedio fra il popolo e il senato municipale. Costituivano un *ordo* distinto, con diritto a posti d'onore riservati a teatro, al circo, all'anfiteatro e in tutte le cerimonie pubbliche, a un *bisellium* (seggio dei magistrati) e ai fasci di due littori. In cambio, offrivano non solo di che sacrificare, ma anche di che soddisfare, distrarre e nutrire la plebe: *panem et circenses*. Grazie a questo mecenatismo cultuale, la prosperità dei due primi secoli permise di celebrare i benefattori della Pace Romana celebrando la divinità del principe e della dinastia. La religione del sovrano era dunque un mezzo per consacrare la rispettabilità di una classe sociale e al tempo stesso per sacralizzare il potere costituito e i suoi felici effetti.

I seviri augustali potevano avere legami con i culti locali — come gli *Augustales Herculanei* di Tivoli — e soprattutto con quello di Cibele, venendo spesso celebrato il taurobolio per la «salute» del principe e della sua casa, cioè, rispettivamente, per la salvaguardia dell'Impero e della città. Contemporaneamente, a livello di decurionato, la carica di sacerdote imperiale (*sacerdos*, *pontifex* o *flamen*) coronava la carriera degli onori municipali. Nel III secolo si trattò spesso di vecchi militari, ufficiali o sottufficiali, che avevano servito agli ordini degli Augusti e che già li adoravano negli accampamenti, dove l'edicola delle insegne accoglieva le loro immagini sacre sui medaglioni degli stendardi.

Occorre sottolineare che non si trattava di culto a senso unico. Lo zelo speso dalle città dell'Asia Minore per aver diritto ad uno o più «neocorati» (autorizzazione ad erigere un tempio dei Cesari) implicava una reciprocità, essendo la proposta di adorare l'imperatore legata spesso a una richiesta di privilegi o di vantaggi vari. I festeggiamenti popolari, riunendo periodicamente la massa con le *élites*, solennizzavano anche il sentimento di appartenenza al medesimo *Orbis Romanus*, e assicuravano alle città il modo di manifestare la loro autonomia locale con l'espressione stessa del loro lealismo. Così, la religione del sovrano tende ovunque, a tutti i livelli della società e sotto forme diverse, a rafforzare moralmente e psicologicamente la coesione dell'Impero.

8. *Culto provinciale*

È un concetto ancor più evidente a livello provinciale.

Nell'Oriente greco ci si riuniva tradizionalmente per celebrare feste in onore degli dei comuni. A questo scopo le città si federavano in *koina*. Federazioni di

questo genere gioveranno ormai al culto imperiale. In Occidente si chiameranno *concilia*.

La religione di Roma e d'Augusto riunisce dunque i delegati delle città, della provincia o di più province, come era il caso del santuario federale delle Tre Gallie, di fronte alla colonia di *Lugdunum* (odierna Lione). Nell'Asia proconsolare, vari templi provinciali di Roma e d'Augusto si dividevano l'onore di accogliere ogni anno, a turno, i deputati delle città. Ma la provincia aveva il suo gran sacerdote, come la Bitinia e la Galazia dove, ad Ancyra (Ankara), il tempio d'Augusto — celebre per il testo delle *Res Gestae* inciso sulle pareti della *cella* e del *pronao* — accentrava la devozione ufficiale per il sovrano. Processioni grandiose preludevano ovunque al sacrificio di tori davanti all'altare provinciale o federale (l'ascia infiocchettata sul grande fregio di ghirlande, a Lione, ci dà in proposito un'indicazione sulla natura delle vittime). Le immolazioni erano seguite da banchetti e da spettacoli; giochi e competizioni d'ogni genere rafforzavano coi festeggiamenti, come nell'ambito municipale, la fedeltà al regime. La celebrazione dell'Impero e dell'imperatore non era concepibile senza concorsi sportivi o letterari. Perciò, con un gran numero di giochi, si onoravano individualmente i principi e gli eredi dei Cesari per festeggiare il loro anniversario o quello del loro avvento, con liturgie che, come certi *circenses*, rientravano nella categoria dei rituali per la salvaguardia (*pro salute*) dell'augusto vivente e della sua discendenza.

Il culto di Roma e d'Augusto era soprattutto l'occasione, per i delegati della provincia o delle province, di ricordare la loro esistenza all'imperatore e ai suoi governatori. Ben presto queste assemblee ebbero il ruolo di organi rappresentativi, coi quali bisognava fare i conti. Sappiamo che all'occasione deputavano alcuni dei loro membri per felicitare o sollecitare direttamente il principe, senza passare dal governatore, al quale votavano l'erezione di una statua, purché avesse trattato correttamente i suoi amministrati. La memoria del consenso imperiale dato alle richieste provinciali veniva consacrata da monumenti, come la famosa Tavola Claudiana, forse in origine fissata allo zoccolo di una statua di Claudio, che aveva difeso la causa dei Galli al senato: idolo celebrativo eretto in luogo idoneo nel santuario di Roma e d'Augusto, di fronte alla confluenza del Rodano e della Saona.

Così, riconoscendo la divinità del principe regnante, insieme a quella di Roma e dei *divi*, le province si facevano riconoscere a loro volta. Significativamente, nel santuario federale delle Tre Gallie, sull'*area* dominata dall'altare di Roma e d'Augusto, le statue delle Sessanta Città del *Concilium* ne rappresentavano le componenti etniche. Non è per caso che nel tempio di Adriano, a Roma, si poteva vedere la personificazione delle province alle quali egli aveva assicurato pace e prosperità, con una sollecitudine ecumenica di cui gli si serbava gratitudine. Paradossalmente (ma il fatto ha una sua logica), la devozione al monarca universale contribuì, in questo impero sovrannazionale, a risvegliare e confortare la coscienza regionale. Nell'*Hadrianaeum*, le province figuravano armate, quindi affiancate

all'opera pacificatrice e civilizzatrice di Roma. Ma, deificando l'imperatore, esse rivendicavano implicitamente, anche per sé, il riconoscimento della loro identità, ciò che Adriano capì forse meglio di ogni altro. Lo adoravano anche come un nuovo «Sole», addirittura assimilandolo a Giove Olimpio.

9. *Sacralizzazione imperiale del paesaggio urbano*

In un discorso rivolto ad Augusto, Dione Cassio (52,35,5) fa dire a Mecene che, in considerazione della sua «virtù» e del suo buon governo, l'intero mondo diverrà, per l'imperatore, un santuario e «ogni città sarà un tempio».

Nel tessuto urbano, effettivamente, il culto imperiale occupa un posto simbolico, non solo per l'architettura e la decorazione statuaria, ma per la posizione stessa dell'altare o del tempio di Roma e dei Cesari rispetto al Foro, nel centro attivo e religioso della città, o per la posizione geografica. A Pompei, un'ara d'Augusto si trovava probabilmente sull'asse del tempio di Giove che dominava il Foro, fra il tempio d'Apollo da una parte e il santuario dei Lari e il tempio di Vespasiano dall'altra. A Terracina, il tempio d'Augusto è posto nel cuore della via municipale. Anche a Ostia, il tempio di Roma e d'Augusto si trova di fronte al Foro, quasi sull'asse del Campidoglio. I santuari del culto provinciale si trovano spesso in posizione elevata, eminente, collegata col centro urbano, come a Tarragona, dove le terrazze digradano fino al Circo, ma talvolta anche fuori di un abitato, per esempio alla congiunzione di più province. Così, l'ara di Roma e d'Augusto, alla confluenza dei due fiumi, dominava sia le Tre Gallie che la Gallia Narbonese, col suo peribolo orientato verso l'*Urbs*. Per i viaggiatori provenienti dall'Italia, doveva quindi trovarsi bene in vista, fra le sue due alte colonne nicefore, con la fronte decorata in bronzo dorato, su cui spiccava la corona di quercia *ob cives servatos*. Anche nei porti la statua d'Augusto, o il tempio dei Cesari, si trovavano in posizione evidente, perché i marinai potessero scorgerli dal largo (un'iscrizione di Eresos rivela espressamente questa preoccupazione). L'imperatore deificato era un «faro», segnale e garanzia di salvezza. Così come i fari, i monumenti del culto imperiale servivano in genere come riferimento e rappresentavano l'alta protezione del sovrano sulla navigazione, ma con un significato che implicava altre tempeste che quelle marine.

L'impianto, la sistemazione e l'ornamentazione dei santuari imperiali corrispondevano spesso, in qualche modo, alla felicità e al benessere di cui si pensava godesse il potere. Con le sue ombre e le sue ninfee, il tempio del Divino Claudio sul Celio fungeva di fatto da area pubblica di refrigerio, di ristoro e di distensione all'aria aperta. Lo stesso può dirsi indubbiamente dell'*Augusteum* di Nîmes negli attuali «Jardins de la Fontaine», legato al culto terapeutico di *Nemausus*, dio della fonte (tale era la responsabilità del sovrano per la sanità pubblica!). La Torre Magna costituiva, al disopra di questo spazio che sacralizzava la provvidenza imperiale, una specie di faro che segnalava da lontano la tutela benefica del potere

romano. Il *Sebasteion* di Alessandria, come dice Filone (*Leg. ad Gaium*, 151), aveva «portici, biblioteche, sale di riunione, boschetti, vestiboli, peristili, gallerie. Tutto è fastoso, mirabile. Là sta la speranza dei viaggiatori che partono, là sta la protezione di quelli che sbarcano». Non si potrebbe dir meglio. Così, l'euforia dei luoghi e degli allestimenti corrispondeva alle ragioni profonde e insieme superficiali (ma immediate e pratiche) del culto imperiale.

10. *Varianti regionali*

Questa religione, quindi, incise notevolmente sulla ristrutturazione del paesaggio urbano, ma senza alcuna uniformità. Spesso il culto del principe si affiancò ai culti locali, prima di annetterli parzialmente, senza tuttavia cancellarli. Si sviluppò con una relativa spontaneità e una certa flessibilità di adattamento agli usi locali. Fu per le città, come per le province, una forma di espressione della loro personalità. Ci sono parecchie varianti a testimoniarlo.

Nelle Tre Gallie, come in Dalmazia e nelle province danubiane, gli addetti al culto di Roma e d'Augusto erano i *sacerdotes*. Nella Gallia Narbonese, nella penisola iberica, in Mauritania e in Numidia avevano il titolo di flamini. In Spagna e in Africa si pose l'accento sul culto dei *divi*, forse a motivo delle tradizioni indigene o anche di circostanze storiche, allorché, morto Augusto, la sua apoteosi diede l'avvio a questa forma di devozione. Il culto ancestrale del capo ebbe buon gioco nella penisola iberica. Ma il presunto substrato celtico del rituale celebrato alla confluenza del Rodano e della Saona resta assai problematico. La solennità del primo di agosto non ha alcuna relazione certa con la festa irlandese (*Lugnasad*) di Lug, dio della sovranità collegato con una deità della terra, come Augusto era con Roma. La data coincideva con l'anniversario del trionfo di Ottaviano ad Alessandria, nel 30 a.C. (cioè con la fine delle guerre civili e quindi con quella che si chiamerà *Pax Augusta*), e al tempo stesso col giorno di entrata in carica dei *Vicomagistri* e della designazione degli *Augustales*. Tuttavia, l'ambiente cultuale e culturale non ha mancato di influenzare in qualche modo tale solennità con forme di omaggio piuttosto particolari. Così le liturgie misteriche dell'Oriente greco ispirarono celebrazioni in cui il «sebastofante» aveva indubbiamente un ruolo analogo a quello dell'orgiofante dionisiaco o dello ierofante eleusino.

11. *Una religione della continuità augustale*

Si sacralizzava in sostanza la continuità del potere sia negli Augusti viventi che nei loro predecessori o ascendenti deificati. I sacerdoti del culto imperiale portavano una corona con l'effigie di *divi* e, insieme, dei principi regnanti. Di notevole significato, a questo riguardo, è la serie di *antoniniani* che Decio Traiano fece coniare in omaggio agli imperatori «consacrati» (da Augusto ad Alessandro Severo). Di fatto, l'imperatore doveva il potere ai soldati che l'avevano proclamato per

affrontare una situazione di crisi. Ma la legittimità di Decio Traiano dipende dalla *Virtus* degli Augusti, di cui è l'erede funzionale e provvidenziale. Questi *divi*, riprodotti in serie su monete destinate al soldo delle truppe, rappresentavano collettivamente un culto storico dello Stato e un'eredità dei carismi su cui fondava misticamente l'*Imperium Romanum*.

Si adoravano insieme l'imperatore regnante e i *divi* anche sulle insegne delle legioni. Nel 270, Aureliano riceve un'ambasceria dei Giutungi sconfitti, fra le aquile d'oro e le *eikones basileioi* (Dexipp., *Exc. de legat.*, 1), immagini degli imperatori-dei e del loro successore, attuale detentore dei loro influssi celesti. Questo culto dei *divi* suppliva in qualche modo alla carenza di legittimazione dinastica, in un regime privo di qualsiasi legge di successione. O piuttosto, a nome della *Providentia deorum* che, promuovendo un *imperator*, lo destinava all'apoteosi, legittimava il nuovo principe come erede degli dei.

12. *Deificazione solare*

Accanto a questi dati fondamentali, che riguardano l'essenza della monarchia imperiale, le assimilazioni verbali o iconografiche alla tale o talaltra divinità, la pretesa incarnazione personale di questi dei, le similitudini dei poeti e l'adulazione dei cortigiani hanno solo valore occasionale e offrono in generale solo un interesse aneddotico. La sacralizzazione del potere non ha sostanzialmente a che vedere con le esibizioni di Commodo nelle vesti di Ercole, o con quelle di Caracalla e di Eliogabalo nelle vesti di Dioniso. Le testimonianze letterarie, epigrafiche e plastiche di deificazioni imperiali sono innumerevoli, svariate e di valore disuguale. Poco importa ciò che gli imperatori pensavano e credevano di se stessi, compreso l'umore di Vespasiano che, colpito dal primo accesso della malattia, si sente «diventare dio» (Svet., *Vesp.*, 23,8). Quello che contava era l'opinione che ci si faceva di loro.

C'era tuttavia della logica in Domiziano, quando faceva adottare la formula *Dominus et deus noster* (Svet., *Dom.*, 13,4). Perciò la grandiosa *Domus Flavia*, che si era fatto costruire sul Palatino, contribuiva a sovrumanizzare la persona stessa del principe. Stazio (*Silv.*, IV, 2, 18ss.) e Marziale (*Ep.*, VIII, 36) ne parlano come di un palazzo che rivaleggia col tempio di Giove Capitolino. Già la Domus Aurea di Nerone, in cui il soffitto della *coenatio rotunda* ruotava giorno e notte come il cielo (Svet., *Ner.*, 31.3) e nel cui vestibolo una statua colossale dell'imperatore lo esaltava in sembianza di Apollo-Helios, aveva l'aspetto di un vero palazzo del Sole. Più tardi, Settimio Severo amministrerà la giustizia sotto un soffitto astrale. Significava conferire una dimensione cosmica alla dimora del sovrano, monarca universale.

Nell'iconografia ufficiale, gli attributi più notevolmente simbolici sono la corona raggiante che fa del principe il vicario del Sole, l'egida e lo scettro sormontato dall'aquila gioviana, oltre alla *toga palmata*, veste del trionfatore *semper invictus*,

quale è, per vocazione e per definizione, ogni *imperator.* Nel III secolo il «Sole Invincibile» ha gli stessi titoli dell'imperatore: esso è *Augustus Imperator, Dominus Imperii Romani.* Reciprocamente, l'imperatore è *invictus* e raggiante come il *Sol.* Al suo avvento è come un Sole che sorge, *Oriens*, che illumina il mondo, e i panegiristi galli della Tetrarchia celebravano a gara la sua presenza radiosa. Già una moneta di Antonino Pio ce lo mostra aureolato. Nel 298 Mamertino glorifica l'operato degli Augusti evocando «quella luce che cinge la loro testa divina di un alone luminoso» (*Pan. Lat.*, II, 3,2), lo stesso alone che li caratterizza sulla bozza in piombo di un medaglione lionese. Nelle cerimonie ufficiali si portava davanti all'imperatore un fuoco che materializzava ritualmente l'illuminazione emanante dalla sua persona.

L'immagine del principe che riceve dalle mani del *Sol Invictus* il globo terrestre corrisponde a quella dell'investitura gioviana. Il Sole e il suo vicario appaiono allora, negli ultimi decenni del III secolo, come i due co-reggenti dell'universo. Le loro effigi si trovano anche accostate o affrontate sulle monete di Caro, con la legenda DEO ET DOMINO CARO AUG(*USTO*). Per la verità, l'erede dei primi Cesari si riallacciava attraverso Augusto ad Enea, antenato del popolo romano, ossia al vecchio culto laziale del *Sol Indiges*, e, grazie al proprio nome, Aureliano pretendeva di discendere dagli *Aurelii*, nome gentilizio la cui etimologia risaliva al sabino *ausel*, o «sole». Così, e indipendentemente dalle influenze orientali (meno determinanti di quanto si pensasse), la deificazione eliaca dell'*imperator* poteva richiamarsi anche alle più lontane tradizioni nazionali.

III. DIFFICOLTÀ E DECLINO

Malgrado il successo apparente del culto imperiale e la sua relativa popolarità, malgrado il suo impatto (vario, ma ben attestato) in ambiti diversi della società romana o romanizzata, esso resta ipotecato da incertezze e contraddizioni. Soprattutto, resta accomunato a uno stato politico e sociale che aveva successo. Ma le circostanze storiche, che ne hanno favorito l'espansione e la vitalità per più di due secoli, non ebbero effetti abbastanza profondi perché potesse sopravvivere saldamente alle crisi che misero alla prova l'Impero dopo Marco Aurelio.

1. *Casi locali e congiunturali*

Non si può dire che il culto imperiale abbia suscitato nelle province manifestazioni di rigetto sistematico. Le città che punteggiavano il territorio dell'*Imperium* erano centri di lealismo che, favoriti dalla prosperità e dagli agi della romanizzazione, favorivano a loro volta l'espressione religiosa e celebrativa di un riconoscimento popolare. Le poche reazioni indigene che prendevano di mira direttamente

l'imperialismo romano e indirettamente il culto imperiale, apparvero solo marginalmente, ai confini dell'Impero o dei territori di recente conquista.

Così, l'*Ara Ubiorum*, eretta presso Colonia (forse su un'isola del Reno) a immagine di quella intorno a cui si radunavano i delegati delle Tre Gallie, sembra fosse stata denunciata da Arminio come segno degradante dell'asservimento a Roma impersonato da Segeste, *flagitiosae servitutis ducem* (Tac., *Ann.*, I, 59,5). Quando Sigismondo, figlio di Segeste e sacerdote a quest'ara degli Ubii, passa dalla parte dei ribelli, si strappa le bende sacerdotali, gesto simbolico di un doppio rifiuto, quello della dominazione e della divinità imperiali, evidentemente solidali (*ibid.*, 57,3). Dopo lo scacco di Varo e il massacro delle sue legioni, anche Arminio ironizza sulla «sponda sconfitta» e sul «sacerdozio degli uomini» esercitato da Sigismondo in onore di Augusto, posto al rango degli dei: *inritusque discesserat ille inter numina dicatus Augustus* (*ibid.*, 59,4). In realtà è il potere di Roma che si respingeva. Là dove lo si accettava, si acconsentiva *ipso facto* a sacralizzarlo.

Così pure, in Britannia, il tempio di Claudio a *Camulodunum* è considerato dagli indigeni come «la cittadella di una dominazione eterna» (Tac., *Ann.*, XIV, 31,6, in cui *aeternae* implica senza dubbio un'allusione all'eternità di Roma). Come avviene quasi ovunque, il santuario è situato in posizione adatta a colpire l'attenzione o addirittura a destare ammirazione (*aspiciebatur*). Si sa a qual punto la teologia del carisma trionfale conti nel culto imperiale, tanto più che, in questo caso, Claudio — per legittimarsi come *imperator* — aveva fatto nell'isola una campagna coronata da successo. Orbene, accadde che una statua della Vittoria, che si trovava davanti o dentro il tempio, crollò, e la cosa fu subito interpretata dai rivoltosi come un presagio incoraggiante (*ibid.*, 32,1). I sacerdoti, probabilmente reclutati (*ibid.*, 31,6) fra i notabili, mandavano in rovina il patrimonio privato per finanziare la costosa costruzione, *specie religionis*, come scrive Tacito non senza attribuire ai Bretoni la sua propria segreta ostilità all'apoteosi. Si rovinavano economicamente le *élites* romanizzate per la glorificazione monumentale della loro sottomissione a Roma! E a questo titolo il tempio di Claudio, distrutto dai seguaci di Boudicca, venne in seguito ricostruito e abbellito.

Si tratta quindi di movimenti isolati, congiunturali e senza seguito. Dal giorno in cui gli indigeni si riconoscevano integrati nell'Impero, si inchinavano all'imperatore.

2. *Ambiguità*

A priori, il culto imperiale non poneva alcun problema ai contemporanei. Dopo la morte di Caligola, alcuni senatori intendevano distruggere i templi dei Cesari (Svet., *Cal.*, 60,2), ma per ragioni politiche. L'apoteosi rientrava nella categoria delle eroicizzazioni attraverso la virtù. Per Plinio (*NH*, II, 19), Vespasiano è degno della riconoscenza normalmente serbata ai benefattori dell'umanità, allo stesso modo in cui Lucrezio celebrava Epicuro come un dio. In realtà, questa

deificazione dei mortali meritevoli metteva il principe consacrato su un piano di uguaglianza coi poeti, i filosofi, i Greci o i Romani illustri. Non c'era più nessuna differenza fra la deificazione del *divus* e quella dei defunti onorati sui cippi o sui sarcofagi in virtù delle loro gesta militari, della cultura (*mousikos aner*) o del successo in affari. La loro identificazione iconografica con Ercole, Marte, Mercurio o Dioniso non era neppure fondamentalmente diversa dalla rappresentazione del tale o talaltro imperatore carico di attributi divini. Nella deificazione funebre, come nel culto di Roma e d'Augusto, i sudditi dell'Impero trovavano un modo per affermare la loro identità. Ma facilitando apparentemente l'ammissione dei Cesari nel novero degli dei, questo evemerismo popolare tendeva anche a svalutare la *consecratio*. L'evemerismo che aveva giustificato la divinizzazione dei sovrani rischiava, per contro, di distruggere i fondamenti del paganesimo, che ne era il necessario presupposto.

Sulle are funebri del I secolo d.C., l'aquila del trionfo, che ci riporta al rituale del rogo imperiale, significa che i liberti rivendicano la loro parte di consacrazione. Questa banalizzazione, per non dire «democratizzazione» relativa della promozione celeste, non era di natura tale da rafforzarne il prestigio nelle cerchie aristocratiche o intellettuali.

Manilio (*Astr.*, IV, 934) ammira il fatto che l'uomo sia riuscito a «fare degli dei»: *iam facit ipse deos mittitque ad sidera numen*. Questa meraviglia, che preannuncia una celebre pagina dell'*Asclepius*, si esprime anche in Valerio Massimo, in una prefazione affatto rivelatrice dei sentimenti che ispirava il *numen* imperiale: *Deos enim reliquos accepimus, Caesares dedimus*. Attribuendo l'apoteosi, il senato fabbricava degli dei. Ma questi dei non erano affatto come gli altri.

Dione Cassio (52,35,5), nel discorso che mette in bocca a Mecene, parla dell'assimilazione agli dei attraverso la virtù, che fa «molti *isotheoi*». Ufficialmente, l'imperatore consacrato non è *deus*, ma *divus*, che appunto corrisponde al greco *isotheos*. Nella scala degli esseri ha il rango degli eroi; e la struttura di certi spazi sacri, come quello di *Dea Dia* (La Magliana, presso Roma) riproduce chiaramente questa posizione intermedia dei *divi*, con un *Caesareum* sistemato fra il luogo degli uomini e il *lucus* della dea. L'imperatore Giuliano (*Caes.* 307c) lo pone «appena sotto la luna», tra cielo e terra.

L'immortalazione postuma risentiva naturalmente di dover dipendere da una decisione umana. A proposito di Romolo, che serviva da archetipo romano, Plutarco tiene a ricordare che le anime degli uomini virtuosi s'innalzano al livello degli eroi, poi dei geni, prima di raggiungere gli dei «non in virtù di un decreto di Stato, ma in verità, conformemente alla ragione logica» (*Rom.*, 28,10). L'esempio di Claudio aveva ridicolizzato l'apoteosi, benché l'imperatore ispirasse ai liberti e alle masse urbane una fedele devozione. Comicamente, l'*Apocolocintosi* di Seneca, che si vendicava così di aver dovuto stendere l'elogio funebre del nuovo *divus*, servì come manifesto alla fronda senatoriale. Ma nel *De Clementia*, lo stesso Seneca esalta il principe eletto degli dei come loro vicario in questo mondo, anima e

soffio vivificante — *spiritus vitalis* — dell'Impero Romano! Tragicamente, Lucano (*Phars.*, VII, 455ss.) prefigura piuttosto certi aspetti della polemica cristiana: la battaglia di Farsalo segna la morte di Roma e della libertà; ma la storia le vendicherà dell'incuria divina facendo dei Mani imperiali i rivali dell'Olimpo. Il culto dei morti prelude alla morte degli dei. C'è da chiedersi se, dileggiando il suicidio nel fuoco del cinico Peregrino, Lucano non vedesse il rogo dell'apoteosi imperiale, *rogus consecrationis*...

Ma certe ambiguità del culto imperiale impedivano in ogni modo al *divus*, persino al *numen Augusti*, di essere un dio a pieno titolo. Augusto lo sapeva bene, lui che nel culto aveva tenuto a restare strettamente associato con Roma. È sorprendente che, per esempio nelle Tre Gallie, dove le testimonianze di devozione provengono così spesso da individui di ceppo indigeno e di modeste condizioni, la divinità imperiale non sia, per così dire, mai invocata da sola e per se stessa, ma insieme con Giove Ottimo Massimo, dio della sovranità, o con un dio prediletto, gallico o d'origine straniera, come se l'omaggio preliminare al *numen Augusti* o *Augustorum* servisse come garanzia formale alla pietà personale. Poiché, in definitiva, sono sempre Epona, Sequana, Rosmerta, Mercurio, Dumias, Sabazio o la Grande Madre che contano per il dedicante, piuttosto che il principe deificato. Tutto avviene come se il *numen* imperiale avesse un ruolo di intercessore fra i mortali e gl'immortali. In effetti, Seneca gli riconosce questa mediazione nel *De Clementia*. È insomma la dottrina dei trattati neopitagorici sulla monarchia, che ritroviamo anche in Dione Crisostomo (*Or.*, I, 45; III, 55).

L'ambiguità dello statuto della divinità imperiale si verifica nel formulario (e senza dubbio nel rito) dei sacrifici. Salvo Augusto, oppure, ad esempio, Giulia Domna, espressamente identificata con Atena Poliade, gli imperatori nell'Oriente greco non sono veramente considerati, ciascuno in sé e per sé, i destinatari dell'immolazione. Si sacrifica sia agli Augusti collettivamente, sia agli Augusti associati a un dio o al tale imperatore legato al dio che si vuole onorare. Ma ciò non manca di contraddizioni, visto che ad Efeso si celebra un sacrificio annuale in onore di Artemide e di Commodo «a salvaguardia della sua perpetuità». Come ha ben dimostrato S.R.F. Price, l'omaggio ai *Sebastoi* sembra implicare che si evitasse di sacrificare espressamente all'imperatore vivente come a un dio a se stante, ciò che si riallaccia all'idea, esposta più sopra, di una solidarietà fra l'Augusto regnante e i *divi*. Soltanto Augusto è realmente riconosciuto come un dio, ma insieme con Roma. Come tale, è oggetto di immolazioni paragonabili a quelle di altre liturgie: ne fa fede, come si è visto, l'ascia per il sacrificio dei tori su un rilievo lionese del santuario federale. Gli altri principi non hanno vittime autorizzate, come i veri dei. In compenso, si sacrifica per la loro tutela (*pro salute*), cosa che appunto li differenzia dagli Immortali.

La divinità imperiale non ha neppure miti propriamente detti, salvo la leggenda troiana della dinastia giulio-claudia. Ma, come le gesta di Romolo, si tratta in definitiva di un patrimonio comune a tutti i Romani, e una certa dedica di Alcan-

tara, che associa l'imperatore vivente agli «dei romulei» (*Romuleis...divis*) non ha al riguardo valore di testimonianza decisiva.

Iconograficamente, poi, *divus* o *deus*, il principe non ha una vera e propria identità divina. Una volta *diva*, l'imperatrice ha la testa nuda o velata, come il *divus*, che talvolta porta anche la corona radiata (come Augusto o i *divi* glorificati da Decio Traiano sulle monete). E la porterà fin da vivo a cominciare da Nerone raffigurato sui *dupondii* e Caracalla sugli *antoniniani*, come anche Decio Traiano e Postumio sui loro doppi sesterzi. L'imperatore prende talvolta a prestito lo scettro o la folgore da Giove, l'egida da Minerva, il caduceo da Mercurio, la mazza e la *leontè* da Ercole. Ma non ha attributi distintivi in quanto *deus* o *divus*. Non è un dio come gli altri. Apparentemente, dunque, la sua divinizzazione e il suo culto sono indiscutibili, ma nella coscienza religiosa contemporanea il suo *numen* resta mal definito e carico d'incertezze.

3. *Crisi della società urbana*

Le condizioni in cui si cristallizzò la riconoscenza devozionale verso il sovrano salvatore favorirono anche la romanizzazione urbana delle province, che contribuì essa stessa a moltiplicare l'espressione celebrativa del lealismo imperiale. Ma la celebrazione del principe evergete aveva bisogno dell'evergetismo municipale. Fintantoché le cose andarono bene, la generosità delle *élites* urbane (decurioni e seviri augustali) finanziò e quindi valorizzò il culto imperiale. Ma dal giorno in cui la prosperità declinò, declinò con essa anche il culto. L'impoverimento delle collettività e dei privati dagli ultimi trent'anni del II secolo, la crisi del regno di Marco Aurelio e le guerre di successione all'Impero ebbero conseguenze immediatamente percepibili nell'epigrafia municipale e nella legislazione. L'istituzione sopravvisse formalmente, ma le manifestazioni pubbliche o individuali di pietà verso il *numen* augustale si fecero più rare e, in ogni caso, meno spontanee, a datare dall'epoca severiana, benché nel paese natale gli imperatori continuassero ad essere oggetto di omaggio zelante e naturalmente interessato.

La politica di Settimio Severo contro i notabili locali, la pressione fiscale a spese delle città (particolarmente sotto Massimino Trace), la degradazione economica e finanziaria scoraggiano ormai, anzi escludono, l'evergetismo. Già dalla fine dell'era antonina, i seviri augustali si sforzano di sfuggire alle pesanti spese delle liturgie. La crisi del III secolo e le prime invasioni che devastarono la Gallia inaridirono le risorse indispensabili ai fasti del culto imperiale. L'assemblea delle Tre Gallie non si riunirà più dopo il 260. L'augustalità era quasi scomparsa vent'anni prima. In Italia, una dedica veiente in onore di un notabile *ob pietatem et munificentiam eius / erga domum divinam...* (*ILS*, 6582 e), del 256, è piuttosto eccezionale. Non vi furono più *Augustales* dopo il 270: la classe media che li reclutava, e che aveva assicurato la vitalità di questa istituzione nei due primi secoli della

nostra era, andò in rovina per la crisi che contemporaneamente distrusse anche il funzionamento delle onoranze collettive verso l'*imperator*.

Perciò fu l'*imperator* a voler assolutizzare dall'alto la religione del sovrano. Anziché emanare liberamente e massicciamente dalla base, come avveniva al tempo d'Augusto e degli Antonini, essa viene ispirata, anzi imposta, da un potere la cui legittimità è rimessa in causa dalla crisi.

4. *Crisi del regime imperiale*

L'Impero Romano, che non ha né fondamenti costituzionali precisi né leggi di successione, tende alla monarchia ereditaria. Fin quando gli imperatori hanno successori naturali o adottivi, il lealismo dinastico agisce spontaneamente di concerto con la preoccupazione del domani e della sicurezza. Ma quando una dinastia crolla (nel 68, nel 193 e nel 235), c'è inevitabilmente crisi di regime e guerra civile. È significativo che l'epoca migliore del culto imperiale coincida con le epoche dinastiche: giulio-claudia, flavia, antonina e severa. Così le imperatrici che danno gli eredi — futuri *divi* — agli Augusti regnanti vengono paragonate, o addirittura assimilate, a Cibele, Madre degli dei. Teologicamente, anche quando si ritiene che il principe sia stato adottato come il migliore dei cittadini (benché reclutato nella stessa famiglia, come la maggior parte degli Antonini), è Giove che designa l'*imperator* e gli dà l'investitura. Nel III secolo questa investitura divina sostituisce, così come la predestinazione astrale e quindi provvidenziale (Aureliano è *deus et dominus natus*), l'assenza di legittimità dinastica.

Tuttavia, l'Impero era sostanzialmente militare, e l'anarchia militare che periodicamente ne scaturisce — causata anche dalla carenza istituzionale in fatto di successione — diviene il male cronico del secolo successivo ai Severi. Una precarietà del potere che non era fatta per rafforzare la sacralità più di quanto, in via generale, non lo fosse la fine della Pace Romana, o «Augusta», all'interno e alle frontiere dell'Impero che le orde germaniche cominciavano a forzare.

Ordunque, la *Pax Augusta*, più d'ogni altro valore vissuto come una grazia divina, contribuì a sovrumanizzare l'operato di Ottaviano Augusto, quindi di Vespasiano (dopo la crisi del 69), degli Antonini e dei Severi. Una dedica, scoperta recentemente a Musti (Tunisia), glorifica il *divus* Settimio Severo come *pacator deus*. Un potere che non assicura né incarna più la pace del mondo, può ancora farsi temere, ma non riesce ad ispirare nessuna devozione profonda e durevole.

Non c'è Pace Romana senza teologia della vittoria. Ora, nel 259 o 260 Valeriano viene sconfitto e catturato dal re persiano Sapore. L'Augusto sconfitto perdeva e distruggeva con questo disastro i carismi su cui fonda il regime. All'epoca stessa in cui i Cristiani subivano il martirio piuttosto che offrire sacrifici, questa sventura ha pesato notevolmente sulla crisi del culto imperiale.

Infine, la Tetrarchia, dividendo il potere fra i due Augusti e i due Cesari, risolveva teoricamente il problema della successione, ma privava d'altra parte l'*impera-*

tor del prestigio del monarca universale: annullava la ragion d'essere di un culto che sacralizzava il legame morale di un Impero sovranazionale, poiché è l'unicità del sovrano che tendeva anche a sovrumanizzarlo. Il cerimoniale dell'*adoratio*, la sacralizzazione del vestiario dei Tetrarchi, tempestato di gemme e d'oro dalla testa ai piedi, le loro genealogie divine (gioviana ed erculea) saranno inutili. Da allora, malgrado i voli lirici che la presenza luminosa e l'ubiquità del *numen* imperiale ispiravano ai panegiristi gallici, non sarà più possibile esaltare gli Augusti o i Cesari come anima unificatrice dello Stato romano (Sen., *De Clem.*, I, 4,1), soffio divino delegato dall'unico e supremo *Logos* a tutelare la coesione del mondo abitato...

5. *Opposizioni religiose*

La religione augustale (che aveva il vantaggio della semplicità: *simplex est religio nostra*, dice il governatore a Sperato negli *Acta Mart. Scill.*, 3) avrebbe dovuto essere un fattore di unione civica, e tale fu in larga misura fino all'epoca severiana. Ma fin dal regno di Marco Aurelio, in parte a causa della crisi che allora colpì l'*Orbis Romanus* come spazio di pace e di prosperità, il culto sovranazionale del sovrano inasprì un profondo dissidio di ordine spirituale, in luogo di sacralizzare l'unità di un impero cosmopolita e pluriculturale.

Il potere aveva avuto le prime difficoltà coi Giudei, soprattutto al tempo di Caligola, a causa della sua pretesa di venir personalmente adorato come un dio. Finalmente, poi, l'Impero aveva trovato un *modus vivendi* coi fedeli di Jahvè, che offrivano preghiere e sacrifici non *al* sovrano, ma *per* il sovrano. Come i pagani, essi facevano consacrazioni *pro salute imperatoris* e giuravano anche per la *Tyche* (o genio) del principe! Con ciò non venivano molestati. La loro differenza era riconosciuta, come quella di una religione straniera, allo stesso titolo di altri culti d'Oriente. Il Dio dei Giudei era un dio come gli altri, non così il Dio dei Cristiani, paradossalmente tacciati di ateismo. Anche i Cristiani, come i Giudei, rifiutavano di sacrificare all'imperatore, dichiarando di pregare per lui e per la sicurezza dell'Impero. Ma, a differenza dei Giudei, non sacrificavano *per* l'imperatore.

Il corpo del delitto è chiaramente indicato da Tertulliano (*Apol.*, 10,1): *Deos, inquitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis.* Il sacrificio per l'imperatore implica evidentemente l'offerta per la sua sicurezza (*pro salute*) agli dei protettori dell'Impero, anche se non si sacrifica nominativamente all'imperatore, ciò che, come si è visto, non quadra precisamente con la norma delle pratiche pagane. I Cristiani rifiutano inoltre di giurare per il *genius* o la *Tyche* del principe (Orig., *C. Cels.*, VIII, 65; Tert., *Apol.*, 28,4; 32,2-3; 35,10; *Ad Nat.*, I, 17,2), ma *sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum.* Essi pregano anche per la sua sicurezza (Tert., *Apol.*, 30,1; *Acta Achat.*, I, 4-5; *Acta Cypr.*, 3; Eus., *HE* VII, 11,8). Come i pagani, riconoscevano nell'Impero una monarchia di diritto divino: per loro ogni potere emana da Dio (*I Petr.*, 2,17) e il principe ha

diritto ai loro omaggi, poiché è l'eletto del Signore (Tert., *Apol.*, 33,1). Al culmine delle persecuzioni, Dionigi, vescovo di Alessandria, dichiara a Emiliano (Eus., *HE.*, VII, 11,8): «Noi veneriamo e adoriamo il solo Dio creatore dell'universo, che ha dato l'impero agli amatissimi Valeriano e Gallieno Augusti. Lo preghiamo continuamente per il loro impero, perché duri incrollabile».

Ma i Cristiani non ammettono altro «signore» che Dio. La formula *Kyrios Kaisar* contrastava fondamentalmente con la loro confessione di fede al solo *Kyrios Kristos*. «Onorate il sovrano, ma non temete che Dio», prescriveva la *Prima Petri*. Ora, l'imperatore pretende di essere il solo ad assicurare la salvezza del genere umano. Per Celso (Orig., *C. Cels.*, VIII, 67), egli assicura la vita, la pace e la felicità del mondo. Pace e felicità dipendono dalla *pax deorum*, ossia dagli onori che spettano agli dei, di cui il principe è l'intercessore. Cristiani come Tertulliano ponevano il principe, in quanto eletto del Signore, fra Dio e gli uomini (*Ad Scap.*, 2), ma negandogli il titolo di «Signore», e la solidarietà del lealismo cultuale con l'idolatria impediva loro anche il minimo omaggio d'incenso bruciato ritualmente sotto l'immagine imperiale (*Acta Pion.*, 8,4).

Nessun contrasto, a priori, opponeva la teologia imperiale di un potere voluto dal dio supremo a quella di una monarchia voluta dal Dio dei Cristiani. Ma la logica e le esigenze del potere pagano, in nome del lealismo civico, hanno compiuto la frattura nel momento stesso (sotto Traiano, Decio e Valeriano) in cui le calamità del secolo, le usurpazioni, le incursioni dei Barbari in Occidente e nei Balcani, l'offensiva persiana in Oriente, la carestia, la peste, la pirateria, rendevano irrisori gli *slogans* sulla *Felicitas* e facevano pensare che l'adorazione del principe era ormai inoperante.

Questa crisi, che scoraggiava il paganesimo dei pagani, incoraggiava l'intransigenza dei Cristiani, ben lungi dall'unirli a Cesare per la salvezza comune. Già nel 177, i Martiri di Lione soffrivano del sentimento loro attribuito di rallegrarsi delle prove che subiva allora l'Impero, come del segno premonitore della fine del mondo, con la quale sarebbe coinciso l'avvento del Regno. Nel suo *Apologetico* (32,1) Tertulliano, a conoscenza delle critiche rivolte in proposito al profetismo scarsamente civico dei Cristiani, si guarda bene dall'augurarsi la morte dell'Impero Romano e le «orribili catastrofi», ritardate dalla tregua accordata da Dio. Tuttavia non tarderà a identificare questo stesso Impero col Diavolo. Leggendo l'*Apocalisse*, si ravvisava nella cifra della Bestia il nome di Cesare (*Kaisar Theos*), e Cipriano (*Ad Fort.*, 12) denunciava nell'idolo imperiale *imaginem bestiae*. Nel 304 Agape si rifiuterà di sacrificare ai Tetrarchi dicendo: «Io non servo Satana» (*Mart. Agap.*, p. 95s., Knopf Krüger).

Con la pretesa di assolutizzare d'autorità l'espressione di un omaggio che, ai bei giorni dell'Impero, era spontaneamente ispirato dalla gratitudine popolare, gli imperatori-soldati del III secolo non fecero che rafforzare l'intransigenza e il separatismo dei Cristiani. Gallieno rinunciò a far applicare l'editto del padre e il Cristianesimo conobbe allora un'espansione notevole nell'ambito urbano. Non è

riscontrabile che il culto imperiale abbia ritrovato nelle coscienze un così reale impatto come nelle manifestazioni della vita collettiva. La fraseologia e l'iconografia ufficiali, l'esaltazione di Aureliano come *deus et dominus*, la teo-genealogia e i fasti della corte tetrarchica non devono dissimulare, anzi lo dimostrano, che il cuore delle masse popolari non aveva più niente a che vederci.

La grande persecuzione di Diocleziano non farà che esasperare i Cristiani contro ciò che tende a diventare una religione di stato e contro il potere che l'incarna. L'episodio biblico, rappresentato sui sarcofagi costantiniani, dei tre Ebrei suppliziati nella fornace per non aver adorato l'idolo d'oro di Nabucodonosor, è un'esemplare prefigurazione del martirio dei confessori della fede. La dissociazione dei carismi imperiali fra gli Augusti e i Cesari non poteva certo rafforzare il rispetto verso il potere costituito, come attesta la citazione omerica (*Iliade*, B 204) fatta da un perseguitato nel 303: «Avere troppi capi non serve a nulla: comandi uno solo, uno solo sia re!» (Eus., *Mart. Palest.*, I, 1). Lo smacco di Diocleziano e di Galerio consacra col sangue quello della teologia tetrarchica e del culto imperiale in declino.

Epilogo

Sarà Costantino a restituire alla funzione imperiale la sua sacralità, restaurando la monarchia e convertendola al Cristianesimo. E i Cristiani, dopo aver subito la morte piuttosto che bruciare incenso in onore degli Augusti regnanti, non esiteranno a farlo in onore di colui che essi chiameranno *Dominus Noster*. Non gli tributeranno un culto celebrativo come quello dei Cesari, ma l'immagine dell'imperatore cristiano verrà venerata fra due ceri negli uffici e nei campi. E dopo la sua morte si continuerà a venerare in lui un *divus*. L'adorazione delle immagini imperiali non verrà formalmente interdetta che nel 425 (*Cod. Th.*, XV, 4).

Tuttavia, il mito di Roma eterna — a cui Augusto e i successori avevano legato i propri carismi temporanei — sopravvisse nella coscienza europea: fu un modo per sacralizzare l'*imperium* del popolo sovrano, *principis terrarum populi* (Liv., *praef.*, 3).

BIBLIOGRAFIA

P. Herz, *Bibliographie zum römische Kaiserkult*, (1955-1975), *ANRW*, II, 16,2, Berlin-New York 1978, pp. 833-910.

OPERE COLLETTIVE

— *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (*Entretiens sur l'Ant. Class. Fondation Hardt*, 19), ed. W. den Boer, Genève-Vandoeuvres 1973.
— *Römischer Kaiserkult* (*Wege der Forschung*, 372), ed. A. Wlosok, Darmstadt 1978.

ARTICOLI E MONOGRAFIE

Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im röm. Keiserreich*, Darmstadt 1970 (ristampa di articoli apparsi nel 1934 e 1935).

Maria Silvia Bassignano, *Il flaminato nelle province romane dell'Africa*, Roma 1974.

J. Bayet, *L'immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile*, in «REL», 17 (1939), pp. 141-71; *Les sacerdoces romains et la pré-divination impèriale*, Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique (Lettres), 41, (1955), pp. 457-527; *Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale*, in *The sacral Kingship, «Numen»* Suppl. 4, 1958, pp. 418-34 (questi due ultimi articoli sono ripresi in *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 275-352).

E. Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, Paris 1890.

E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose*, in «ARW», 27 (1929), pp. 1-34.

F. Burdeau, *L'empereur d'après les Panégyriques latins*, in *Aspects de l'Empire romain*, Paris 1964, pp. 1-60.

L. Cerfaux, J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris 1957.

C. J. Classen, *Gottmenschentum in der römischen Republik*, in «Gymnasium», 70 (1963), pp. 312-38.

F. Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, in «Rev. d'Hist. et de Litt. rel.», 1 (1896), pp. 435ss.

J. Deininger, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n.Ch.*, München 1965.

G. Dobesch, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel*, Wien 1966; *Wurde Caesar zu Lebzeiten in Rom als Staatsgott anerkannt?*, in «JEOAI», Beih. II, 1971, pp. 20-49 e 50-60.

R. Duthoy, *Les Augustales*, «ANRW», II,16,2, Berlin-New York 1978, pp. 1254-1309.

W. Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, in «Sitz. ber. München»,6 (1943).

R. Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Augu-ste à Dioclétien*, Paris 1958 (rist. 1974).

J.R. Fears, *Princeps a diis electus: the divine election of the emperor as a political concept at Rome*, Roma 1977; *The cult of Jupiter in Roman imperial ideology*, «ANRW», II, 17,1, Berlin New York 1981, pp. 7ss., 66ss.; *The theology of Victory at Rome, ibid.*, 2, pp. 736-826; *The cult of Virtues and Roman imperial ideo-logy, ibid.*, pp. 827-948.

D. Fishwick, *The development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire*, «ANRW», II, 16,2, pp. 1201-53; *The imperial cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, «EPRO» 108, I, 1-2, Leiden 1987 (con la bibliografia anteriore dello stesso autore).

H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

H. Gesche, *Die Vergottung Caesars*, in «Frankf. Althist. Studien», 1 (1968).

U. Geyer, *Der Adlerflug im römischen Konsekrationszeremoniell*, Diss. Bonn 1967.

P. Gros, *L'Augusteum de Nîmes*, in «RAN», 17 (1984), pp. 123-24.

C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956 (rist. 1970).

H. Hänlein-Schäfer, *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempelndes ersten römischen Kaisers*, Roma 1985.

M. Hano, *A l'origine du culte impérial: les autels des Lares Augusti...*, «ANRW», II, 16,3 (Berlin-New York 1986) pp. 2333-81.

H. Heinen, *Zur Begründung des römischen Kaiserkultes*, in «Klio», 11 (1911), pp. 129-77.

P. Herrmann, *Der Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Göttingen 1968.

P. Herz, *Kaiserfeste der Prinzipatzeit*, «ANRW», II, 16,2, pp. 1135-1200.

H. Von Hesberg, *Archäologische Denkmäler zum römischen Kaiser-kult*, «ANRW», II, 16,2, pp. 911-95.

O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des römischen Kaiserkultes*, in *Kleine Schrifte*, 1913, pp. 471ss.

H.U. Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit*, in «Hermes», 77 (1942), pp. 313-55.

D.L. Jones, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, «ANRW», II, 23,2 (Berlin-New York 1980), pp. 1023-54.

E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, in «Klio», 1 (1901), pp. 51-146.

H. Kunckel, *Der römische Genius*, Heidelberg 1974.

P. Lambrechts, *La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial*, in «La Nouvelle Clio», 5 (1953), pp. 65-82.

H.P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo 1947; *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953; *Likeness and Icon. Selected Studies in Classical and Early Mediaeval Art*, Odense Univ. Press, 1973, pp. 278ss.

A. Magdelain, *Recherches sur l'«imperium». La loi curiate et les auspices d'investiture*, Paris 1968.

D. Mannsperger, *ROM. ET AUG. Die Selbstdarstellung des Kaiser-tums in der römischen Reichsprägung*, «ANRW», II, 1 (Berlin-New York 1974), pp. 919-96.

J.-P. Martin, *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma 1982.

F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, New York 1977.

F. Mourlot, *Essai sur l'histoire de l'augustalité dans l'Empire romain*, Paris 1895 (rist. Napoli 1985).

G. Niebling, *Laribus Augustis magistri primi. Der Beginn des Com-pitalkultes der Lares und des Genius Augusti*, in «Historia», 5 (1956), pp. 303-31.

M.L. Paladini, *L'aspetto dell'imperatore-dio presso i Romani*, in «Pubbl. Univ. Cattol. Sacro Cuore, Contributi», S. III, «Sc. Stor.», 4 (Milano 1963).

T. Pekari, *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft*, in «Das römische Herrscherbild», 5 (Berlin 1985).

D.M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial*, Paris-Bucarest s.d.(riedizione di numerosi articoli anteriori al 1938); *Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos*, in «SMSR», 21 (1947-48), pp. 77-103.

H.W. Pleket, *An aspect of the emperor cult: imperial mysteries*, in «Harv. Theol. Rev.», 58 (1965), pp. 331-47.

W. Pötscher, *'Numen' und 'Numen Augusti'*, «ANRW», II, 16,1 (Berlin-New York 1978), pp. 355-92.

S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge Univ. Press, 1984.

J.G. Preaux, *La sacralité du pouvoir royal a Rome*, in *Le pouvoir et le sacré* (Ann. du Centre d'Et. des Religions, 1), Bruxelles 1962, pp. 103-21.

J.-C. Richard, *Rech. sur certains aspects du culte impérial: les funérailles des empereurs romains...*, «ANRW», II, 16,2, pp. 1121-34 (con la bibliografia anteriore dello stesso autore).

P. Riewald, *De imperatorum romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione*, in «Diss. Phil. Halenses», XX, 3 (Halle 1912).

Th. Schäfer, *Imperii insignia: Sella curulis und Fasces. Ein Beitrag zur Repräsentation römiscer Magistrate*, Mayence 1989.

K. Scott, *The imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin 1936.

W. Seston, *Fahneneid*, in «Reallex. f. Ant. u. Christentum», 7 (1969), coll. 279s.

F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart 1960.

L.R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931 (rist. New York 1975)

J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, I, «Les provinces Latines», Paris 1906, (rist. Roma 1967), p. 43ss.

R. Turcan, *Le culte impérial au IIIe siècle*, «ANRW», II, 16,2, pp. 996-1084; *L'autel de Rome et d'Auguste 'ad Confluentem'*, 21,1 (Berlin-New York 1982), pp. 607-44.

St. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford 1971.

E. Wistrand, *Felicitas imperatoria*, Göteborg 1987.

P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987.

CONCLUSIONI E BIBLIOGRAFIA

L'EREDITÀ RELIGIOSA E CULTURALE DELL'UOMO MEDITERRANEO

di
Julien Ries

Al termine del cammino fin qui compiuto, sotto la guida di eminenti specialisti, fra i popoli e le religioni dell'area mediterranea, dagli inizi del Neolitico fino alla dominazione dell'Impero Romano, constatiamo che nell'espansione della cultura e nello sviluppo delle civiltà l'uomo mediterraneo ha avuto un ruolo insostituibile e decisivo. A conclusione di questa ricerca, ci sembra utile sintetizzare il lento ma profondo mutamento vissuto da quest'uomo nel corso dei secoli che seguirono le grandiose conquiste di Alessandro Magno (334-323 a.C.), avvenimenti che diedero un nuovo orientamento al mondo antico. L'incontro dei popoli del Mediterraneo con le antiche civiltà orientali provocò una simbiosi culturale e religiosa decisiva per la storia dell'uomo e creò un ampio spazio, relativamente omogeneo, comunemente chiamato Ellenismo o civiltà ellenistica.

I. NASCITA ED ESPANSIONE DEL MONDO ELLENISTICO

Nel mondo greco era in uso una ricca terminologia derivata del verbo greco *hellenizein*. Fin dal I secolo a.C., il termine *hellenismos* indicava tanto la purezza della lingua greca, quanto, nel mondo ebraico, i costumi e le istituzioni diverse da quelle di Israele. Nel XIX secolo, grazie agli studi scientifici, il termine «Ellenismo» ha assunto un nuovo significato che designa al tempo stesso un fenomeno e un'epoca[1].

[1] R. Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffes*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983: lavoro di sintesi e bibliografia (pp. 199-214) sulla questione.

1. *L'Ellenismo secondo Johann Gustav Droysen (1808-1884)*

Storico, nonché politico e allievo di Hegel, il prussiano Droysen s'interessò all'antichità e, dopo alcuni studi su Alessandro, pubblicò una *Storia dell'Ellenismo*[2]. Droysen vede nel mondo greco dell'epoca di Alessandro l'antitesi dell'Oriente antico e concepisce l'Ellenismo come la sintesi operatasi fra Oriente e Occidente. Sulle orme di Hegel, ricordando che l'incontro antitetico tra le civiltà sfocia in una nuova civiltà, Droysen considera l'unità del mondo nel quadro della cultura ellenistica: fusione di religioni, di culti e di dei, e infine nascita di una nuova epoca storica conclusasi col Cristianesimo tre secoli più tardi. Influenzato dal modello dell'unificazione germanica che andava allora realizzandosi, Droysen estende la propria teoria all'Asia buddhista e induista. Dando alle sue ricerche un carattere di «teodicea» — scienza che a suo avviso costituisce una pietra miliare della storia — vede in Alessandro un personaggio che ha preparato l'avvento di Gesù di Nazaret.

I lavori di Droysen hanno aperto la strada allo studio sistematico dell'Ellenismo come fenomeno culturale e religioso, oltre che come importante epoca storica. Le sue teorie influenzeranno i ricercatori tedeschi, parecchi dei quali seguiranno la corrente storica romantica. Anche il concetto di *Verschmelzung*, come chiave per la comprensione dei secoli posteriori ad Alessandro, si farà strada nelle scuole tedesche di storia delle religioni e servirà spesso da modello per spiegare i dogmi e la liturgia del cristianesimo primitivo. Ne fa testimonianza R. Reitzenstein. Malgrado i limiti derivati dall'hegelismo e dal romanticismo, gli studi di Droysen hanno messo in luce alcune importanti nozioni dell'Ellenismo.

2. *La concezione di Claire Préaux*

Accettata nelle linee generali per un secolo e mezzo, questa teoria dell'incrocio e, quindi, della fusione delle culture greco-macedoni, ossia mediterranee, con le civiltà dell'Oriente, è stata considerata il tratto essenziale dell'età ellenistica. Ancora parzialmente presente nei lavori di M. Rostovtzeff, la teoria viene rimessa in discussione da Claire Préaux[3]. Siamo, senza dubbio, in presenza di un fenomeno di acculturazione, peraltro già avvertito dagli antichi. Secondo Claire Préaux,

[2] J.G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlin 1883 (trad. it. *Alessandro il Grande*, Corbaccio, Milano 1940); *Geschichte des Hellenismus*, I-II, Hamburg 1836-1843; 3ª ed., I-III, Gotha 1878; nuova ediz. Tübingen 1952-1953 (ristampata nel 1980 da Deutscher Taschenbuch Verlag, München e da Wissen. Buchgesellschaft, Darmstadt).

[3] Claire Préaux, *Le Monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 a.C.)*, I-II, PUF, Paris 1978 (bibliogr.: I, pp. 13-76; contiene la migliore bibliografia sull'ellenismo). M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III, Oxford 1941 (trad. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, I-II, La Nuova Italia, Firenze 1966-1973).

parlare di incrocio fra Oriente e Occidente significa accettare la tesi romantica della fusione delle civiltà come fenomeno che spiega la nascita di mondi nuovi. La nostra studiosa tenta, quindi, di uscire da questa strada, insistendo sui fatti salienti di quell'epoca: ideologia regale e culto dei sovrani, città, guerre, pluralismo delle culture e delle religioni: sono tratti dinamici, attivi e tipici. Mentre da un lato si impongono i modelli greci della regalità, del culto dei sovrani, della guerra, dell'economia monetaria, dall'altro il mondo indigeno resta fedele ai suoi templi e al suo clero, imponendone il prestigio. Quando si manifesta un fatto veramente nuovo, ossia lo sviluppo e la penetrazione di Roma, l'epoca ellenistica lascia un'eredità, che, attraverso Roma, sopravviverà durante l'era cristiana: espansione dell'Ellenismo, definizione dei poteri e dei doveri del sovrano, con tutto un apparato che ne esprime la potenza e la sacralità; biblioteche e musei reali iniziati ad Alessandria e a Pergamo; nuovo sviluppo della cultura letteraria e delle scienze; modelli di architettura e di urbanistica. È quindi Roma che raccoglie questa eredità ellenistica e la trasmette ai popoli mediterranei[4].

3. L'Ellenismo all'origine della gnosi secondo Hans Jonas

Nel capitolo introduttivo del suo libro *La religion gnostique*, Hans Jonas ha voluto puntualizzare il ruolo dell'Occidente e quello dell'Oriente nella formazione dell'epoca ellenistica[5]. L'autore parte da due dati: l'Oriente si era unificato sotto la dominazione persiana, l'Occidente sotto l'egemonia macedone. È sua opinione che, già alla vigilia delle conquiste di Alessandro, a mano a mano che tramontavano le antiche città-stato, ci si poteva dire ellenico non tanto per nascita quanto per cultura. Riconoscendo come sovrana la ragione, si scopriva l'uomo. Alla *polis* era succeduto il *cosmos*. Alessandro esportò questa ideologia cosmopolita, che doveva raggiungere la piena maturità sotto l'Impero Romano. La nuova colonizzazione greca creò una simbiosi di tipo nuovo, fondata bensì sul modello greco, ma con l'esigenza di una certa reciprocità. La capacità di assimilazione delle nuove città era straordinaria. Anzi, gli agglomerati orientali si trasformarono adottando costituzioni municipali elleniche. All'inizio della nostra era, anche «Ellenismo» diventava la denominazione di una fede e si passava dalla cultura profana a una cultura di tipo religioso.

H. Jonas passa, quindi, a esaminare la situazione dell'Ellenismo orientale. In primo luogo constata apatia politica e ristagno culturale negli imperi dispotici dell'Oriente prima di Alessandro. A questi aspetti si aggiungono l'espatrio e il trasferimento di popoli interi ad opera dei conquistatori assiri e babilonesi. Le

[4] Préaux, *Le monde hellénistique...*, cit., II, pp. 680-83.

[5] H. Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck, Göttingen 1966 (2ª ed.); *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Beacon, Boston 1958, 1965 (trad. it. *Lo Gnosticismo*, SEI, Torino 1975).

culture, sradicate e trapiantate, liberano contenuti astratti facilmente assimilabili. Inoltre, va formandosi un sincretismo religioso preellenico. Le religioni, private della loro funzione politica, si trovano spaesate. In una prima fase, quando l'Oriente, durante i regni seleucida e tolemaico, viene sopraffatto dai Greci, si ha il completo trionfo dell'Ellenismo. Ma l'Oriente sopraffatto finisce per reagire e il sincretismo religioso diventa l'elemento decisivo della seconda fase: l'entrata degli dei orientali nel mondo occidentale e la penetrazione nel Mediterraneo del pensiero orientale tradotto in formule e idee greche. Quindi, agli inizi della nostra era, l'Oriente risorge: si rinnova il pensiero orientale, si sgretolano i culti misterici, l'osirismo e l'isismo, per lasciare posto ai nascenti sistemi gnostici. Per Jonas, «il sincretismo, mescolanza di idee e di immagini che sono come le specie circolanti di parecchie tradizioni» (p. 46) sfocia nell'unità del pensiero gnostico.

4. *L'Ellenismo: un'epoca della storia*

Uno dei concetti di J.G. Droysen è l'*Epochenbegriff*, legato, secondo l'autore, all'opera di Alessandro: Alessandro è per lui il fondatore di una nuova *Weltepoche*. Capo degli Elleni, portava in sé una fiamma capace di riaccendere, a contatto col patrimonio greco, l'ardore culturale dei popoli d'Oriente. L'elemento determinante nella nascita dell'Ellenismo fu il retaggio culturale greco. Secondo Droysen, il mondo greco era portatore di una vocazione profetica: «operare il passaggio dal paganesimo al cristianesimo». Passando dalla storia a una teologia della storia, il nostro autore considera l'Ellenismo come una delle vie della storia della salvezza, poiché ha scosso l'Asia fino all'India, preparandola, così, al messaggio di Gesù di Nazaret. Egli afferma che la strada per la quale si incammina con questa ermeneutica è una *teodicea*. L'analisi delle sue opere ci porta a vedere il paradosso della costanza e del mutamento. Imperniato su Alessandro e sulla Grecia, il suo *Epochenbegriff* viene rappresentato in modo disuguale: talvolta a colori vivaci, tal altra con sfumature pastello, spesso con mezzetinte.

E le critiche non sono mancate. Una delle più pertinenti viene dallo storico A. Momigliano, il quale dimostra chiaramente come il lavoro di Droysen abbia la doppia impronta della continuità nella sua traiettoria, ma della modifica frequente durante il percorso, e ciò evidentemente sotto la pressione delle influenze politiche tedesche. Secondo Momigliano si può, addirittura, parlare di contraddizioni[6]. In certi momenti, la *Macedonia* è vista come la «Prussia dell'Antichità». Viene presentata come «unificatrice della nazione greca», quando i fatti sono inequivocabilmente diversi, in quanto lo stato macedone fu proprio all'origine della disso-

[6] A. Momigliano, *Per il centenario dell'Alessandro Magno di J.G. Droysen, Un contributo*, (1933), ora in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 263-73; *Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo*, (1935), ora in *Contributo...*, cit., pp. 165-93; *Introduzione all'Ellenismo*, in «Rivista storica italiana», 82 (1970), pp. 781-99.

luzione della nazione greca. Tuttavia, malgrado le sue critiche, Momigliano cerca di salvare l'unità dell'Ellenismo e insiste sulle complementarità verificatesi nello stadio finale: il mondo romano ha ricevuto e valorizzato l'eredità ellenistica. Queste valide opinioni di Momigliano non hanno avuto l'attenzione che meritano.

La discussione sull'Ellenismo come epoca non è ancora finita. Droysen l'aveva prima circoscritta al secolo successivo alle conquiste di Alessandro. In seguito la estese fino all'avvento dell'Impero Romano, sotto Augusto, nel 30 a.C. Parecchi autori continuarono ad accettare questo punto di vista. W.W. Tarn reputa che questo spazio di tre secoli è troppo breve per permettere di delineare con precisione l'epoca ellenistica, poiché si deve tener conto di due tappe fondamentali: la prima, il diffondersi del mondo greco in Asia, e la seconda, quando l'Oriente reagisce, ritrova il suo vigore e dilaga in Occidente, all'inizio della nostra era[7].

5. Superamento della datazione rigida

In una recente sintesi, Paul Petit cerca di fare il punto su quest'epoca, rilevando fatti essenziali nei tre secoli solitamente presi in considerazione (323-300 a.C.)[8]. Nel mosaico degli Stati che costituiscono il mondo ellenistico, Petit indugia dapprima sul commercio: dal semplice traffico si passa rapidamente al grande commercio e l'economia diventa pilota delle monarchie. In questa società di individualisti, dove le classi svantaggiate vivono a contatto dei plutocrati, una lenta fusione sociale finisce per promuovere delle élite indigene, per necessità di mano d'opera. Questo mondo di affari è anche un mondo ebbro di spirito. Civiltà poliedrica, l'Ellenismo si volge all'universalismo religioso, all'arte fastosa, alla cultura letteraria e all'urbanesimo.

Va tenuto presente un altro aspetto. Se l'Ellenismo si è sviluppato all'indomani delle conquiste di Alessandro in Asia, la presenza delle antiche colonie greche era pur sempre un fattore importante. Questi due elementi spiegano la diffusione dell'Ellenismo dall'Atlantico fino all'Indo e al Gange. Inoltre, nel corso del III secolo, l'Ellenismo riesce a penetrare a Roma. Nel II secolo, a partire dalle prime conquiste in Oriente, Roma entra in contatto con i grandi centri dell'Ellenismo; ne raccoglie l'eredità, la valorizza e la trasmetterà a tutto il bacino mediterraneo. Se si limita l'epoca ellenistica all'avvento di Augusto, si deve comunque ricordare che l'Impero Romano sarà il grande diffusore del patrimonio ellenistico nei primi secoli della nostra era.

[7] W.N. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, London 1927.

[8] P. Petit, *La civilisation hellénistique*, PUF, Paris 1962, 1968 (3ª ed.); *Civilisation hellénistique*, in *Encyclop. Universalis*, Paris 1985, pp. 175-80.

6. L'Ellenismo nella prospettiva delle recenti ideologie

Le ideologie possono causare una lettura miope degli avvenimenti. A una lettura «borghese» della storia, i seguaci di Marx e di Engels ne contrappongono una materialistica, strettamente basata sui dati economici e sul principio della lotta di classe. Quanto alla storia, E.C. Welskopf rivendica al marxismo il merito di determinare le epoche secondo lo schema stabilito da Lenin e da Stalin: società arcaiche; popoli schiavi; feudalesimo; capitalismo; socialismo. Nell'Ellenismo, i soli elementi validi sarebbero quelli fondati sull'economia[9]. Per A.B. Ranowitsch, l'ellenismo non è un'epoca, ma solo una tappa verso l'emancipazione dalla schiavitù[10]. Altri storici marxisti si sono dedicati allo studio dell'Ellenismo; in tutti troviamo l'identica terminologia: società schiavistica, modo di produzione, despoti agrari, strutture di classi dominanti, processo di evoluzione delle società.

Se esaminiamo l'ideologia nazista, troviamo invece che il tema dominante è quello della razza. In una dissertazione presentata a Münster nel 1941, H.O. Sieburg, confutando l'opera di Droysen, cerca di dimostrare che l'Ellenismo è il risveglio della razza greca: teoria già corrente in Germania prima del periodo nazista[11]. C. Schneider vuole dimostrare che nell'ellenismo la forza e la virtù della razza greca e di quella romana hanno tenuto testa agli elementi di provenienza orientale[12]. F. Taeger propone la tesi della scomparsa del senso artistico dovuta alla perdita della purezza della razza[13]. Infine, in una prolusione pronunciata a Berlino nel 1942, W. Wüst, dell'università di Münster, si abbandona all'antisemitismo e afferma che l'Ellenismo è il risultato dell'opposizione di alcuni sovrani agli Ebrei e alla loro dominazione. Questi pochi esempi sono sufficienti a dimostrare come gli storici marxisti e nazisti non hanno dato alcun contributo agli studi sull'Ellenismo.

II. L'*HOMO HELLENISTICUS* E IL NUOVO VOLTO DEL SACRO

Due secoli di ricerche sull'Ellenismo hanno permesso di chiarire il quadro politico, economico, sociale e religioso in cui vissero gli uomini dopo le conquiste di Alessandro. Si era andato stabilendo un largo consenso: l'epoca ellenistica si pro-

[9] E.C. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der Griechisch-römische Antike*, Berlin 1957.

[10] A.B. Ranowitsch, *Hellenismus und seine geschichtliche Rolle*, Berlin 1958 (trad. dall'originale russo del 1950).

[11] H.O. Sieburg, *Das Erwachen des politischen Bewustseins in Deutschland zwischen 1825 und 1848 im Spiegel des Griechenbildes*, Diss. München 1941.

[12] C. Schneider, *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 36 (1939), pp. 300-47.

[13] F. Taeger, *Das Altertum. Geschichte und Gestalt*, I-II, Stuttgart 1939.

lunga, senza dubbio, fino all'inizio dell'Impero Romano, nel 30 a.C. Da questo immenso mosaico di Stati e di monarchie, che vanno dal Mediterraneo all'Indo e al Gange, emergono alcuni dati: re guerrieri, giudici e legislatori si presentano come personaggi carismatici; in questo mondo cosmopolita si formano città gigantesche in cui convivono cittadini di nazioni diverse; vi si privilegiano l'economia commerciale e l'economia urbana; vi hanno libera circolazione uomini e dei, idee e dottrine, filosofi e retori, beni e mercanzie. I re, talvolta dei tiranni, sono benefattori e liberatori delle città, ne sfamano la popolazione e favoriscono le opere dello spirito. Della loro missione fanno parte normalmente anche giustizia e *filantropia*.

Cercheremo di definire il volto e il comportamento dell'*homo religiosus* nel corso di questi secoli decisivi per il progresso delle culture, delle civiltà e delle religioni. A tale scopo, procederemo secondo il metodo di Siegfried Morenz nel suo lavoro *Gli Egizi*: porre l'uomo nel suo *Sitz im Leben* e, osservandone il comportamento, analizzarne la fede e, insieme, la *Weltanschauung*[14].

1. *L'uomo greco e la città*

La città greca e la città ellenistica

Nell'epoca classica la città greca domina l'esistenza e il pensiero dell'uomo. L'individuo le deve tutto. La costituiscono, insieme, l'uomo religioso, il cittadino e gli dei, e i magistrati hanno l'incarico della preghiera e dei sacrifici agli dei. *Nomos*, legge, designava non solo la legge civile, ma anche gli usi e i costumi ancestrali. A.-J. Festugière ha dimostrato come la lega di Corinto, costituitasi nel 338 sotto la guida di Filippo il Macedone, causasse una rottura irreparabile nel tessuto della città[15]. Le città perdono parte della loro autonomia; i poteri passano nelle mani dello *hegemón* e, in seguito, Alessandro e i suoi diadochi ne abuseranno per imporre le loro decisioni. Così, viene meno progressivamente l'ideale del cittadino, quello di servire la città, la cui atmosfera e grandezza contribuivano allo sviluppo dei cittadini stessi. Festugière parla di vera e propria rivoluzione. L'uomo greco perde la fede negli dei poliadi. Non si sente più inquadrato e piomba nell'isolamento.

[14] S. Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, Paris 1962 (trad. it. *Gli Egizi*, Jaca Book, Milano 1983).

[15] A.-J. Festugière, *La religion grecque*, in *Encyclopédie Quillet*, Paris 1960, pp. 549-52; *Le fait religieux de l'époque hellénistique*, in *Vivre et Penser*, Paris 1945, pp. 30-44 e in *Études de la religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972, pp. 114-28.

Il Greco e il barbaro

Nell'epoca classica, dice Festugière, il cittadino greco era cosciente di appartenere al popolo ellenico. I tratti comuni gli davano la coscienza della propria identità e superiorità. I Greci riconoscevano le stesse divinità garanti delle leggi non scritte e della giustizia; tutti avevano gli stessi santuari, la stessa lingua, la stessa preoccupazione per lo sviluppo del corpo e dell'anima. Alessandro travolge queste barriere e trasforma l'uomo della *polis* in cittadino del mondo (*cosmopolités*). Secondo Festugière, il passo decisivo fu fatto nel 324 nel corso di un banchetto a Opis sul Tigri, aperto da maghi e indovini greci. Fra i convitati circola uno stesso cratere, da cui tutti bevono. Durante una preghiera, Alessandro chiede agli dei di stabilire fra Macedoni e Persiani «l'unione dei cuori nella comunità del potere». Nello stesso anno, a Susa, Alessandro celebra un matrimonio sontuoso fra generali macedoni e donne persiane. Il rituale è quello della religione persiana. È l'avvio. La rigidità del sistema sociale della città si allenta, favorendo così la fusione delle varie popolazioni, fusione incoraggiata dai Lagidi e dai Seleucidi. Si forma un nuovo proletariato; le guerre richiedono nuovi mercenari; i prigionieri, senza distinzione di nazionalità, vengono destinati al servizio dei principi, dei ricchi e al lavoro della terra. Festugière non esita ad affermare che «l'età ellenistica è l'avvento dell'individuo». Anche la religione subirà un contraccolpo: l'uomo si pone alla ricerca di un dio a lui vicino.

Il dio cosmico

Un altro fenomeno si affianca a questa decadenza della religione civica. Tutta la filosofia di Platone porta a riconoscere un Dio che è Verità, Giustizia, Bellezza, Bene, chiave di volta dell'ordine razionale, Dio ineffabile e trascendente. Tale determinazione dell'ordine razionale e il carattere trascendente della divinità avranno grande influsso su tutto il pensiero mediterraneo a partire dagli inizi della nostra era[16]. Il platonismo porta al culto di un Dio cosmico, principio dell'ordine visibile. Platone chiede al saggio di volgersi verso il Dio che soddisfi le esigenze della ragione e i bisogni dell'animo. È il divorzio fra la religione dei saggi e la religione del popolo. Il saggio è invitato a rifugiarsi nella città celeste, dove l'anima trova consolazione e corrispondenza col divino. Inoltre, il Dio trascendente e cosmico abbraccia tutti gli uomini illuminati da un stesso unico sole. È cominciato il cammino verso una religione universale[17].

[16] A.-J. Festugière, *Les trois Protreptiques de Platon*, Vrin, Paris 1972.

[17] A.-J. Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellenistique*, Picard, Paris 1977.

2. *L'uomo orientale all'arrivo di Alessandro*

L'Oriente, prima di Alessandro, aveva trovato una certa unità sotto gli Achemenidi. Ma Ciro il Grande e Dario I si erano imposti a popoli devastati dalle guerre e terrorizzati da despoti crudeli verso i vinti. Soprattutto sotto la dominazione babilonese e quella assira, deportazioni e trasferimenti forzati erano divenuti consuetudine. L'apatia generale e l'impigrimento delle élites spiegano la calorosa accoglienza riservata da parecchie città al Conquistatore macedone. L'unità attuata dagli Achemenidi non è paragonabile all'unità religiosa e culturale del mondo greco dello stesso periodo storico. Il grande dio degli Achemenidi era Ahura Mazda, ma non erano scomparsi il culto di Mithra, il dio dinastico, il culto della dea Anahita nonché l'influsso dei culti babilonesi. Sotto gli Achemenidi, il pensiero indoeuropeo aveva incontrato l'eredità mesopotamica; i magi e un corpo sacerdotale ufficiale, sotto quella dinastia, costituivano una casta importante che, svincolata dalla sua missione dinastica dopo Alessandro, si metterà al servizio dei diversi culti orientali. Si potrà allora parlare di «magi ellenizzati»[18].

Scrive Hans Jonas che in Oriente, alla vigilia delle conquiste di Alessandro, regnavano apatia politica e inerzia culturale[19]. Le deportazioni e i trasferimenti di intere popolazioni o degli abitanti delle città vinte avevano annientato lo spirito d'iniziativa, aumentato il numero dei proletari e inaridito le fonti dell'attività culturale. Durante i tre secoli dell'impero achemenide, cui mise fine l'arrivo di Alessandro, vi era stata una certa circolazione di dei e di culti, dovuta alle deportazioni e alle emigrazioni. H. Jonas parla di un certo sincretismo religioso e cita tre esempi: gli inizi dell'astrazione teologica nelle religioni ebraica, babilonese e persiana. Emancipate dalle funzioni politiche in seguito alle deportazioni, queste religioni sarebbero sopravvissute mantenendo la loro base spirituale e dando contemporaneamente luogo a un insieme dottrinale suscettibile di venir recepito da altre popolazioni. Questo spiegherebbe la diffusione dell'astrologia babilonese, del dualismo iranico e dell'idea monoteistica, tre elementi che contribuirono a formare la struttura del pensiero religioso ellenistico.

3. *L'uomo religioso egizio all'alba dell'Ellenismo*

La situazione in Egitto era notevolmente diversa. Al termine delle trenta dinastie faraoniche, profondamente radicate nella valle del Nilo e nel Delta, gli Egizi

[18] J. Bidez e F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Belles-Lettres, I-II, Paris 1938, 1973 (2ᵉ ed.); *Acta Iranica* (Commémoration Cyrus), I-III, Brill, Leiden 1974. J. Ries, *Les religions de l'Iran sous les Achéménides et les Sassanides*, (Coll. Information et Enseignement, 19), Louvain-la-Neuve 1984; *Le culte de Mithra en Iran*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin 1990, II 18.4, pp. 2728-75.

[19] H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, cit., pp. 33ss.

avevano conosciuto e assimilato varie presenze straniere, ma l'occupazione degli Achemenidi ne aveva rafforzato il sentimento nazionale e la coscienza religiosa. Per questo, nell'autunno del 332 Alessandro è accolto come liberatore. A Menfi celebra un sacrificio in onore del dio Api e degli altri dei egizi. Dopo aver scelto il luogo in cui costruire la città di Alessandria, si reca nell'oasi di Siwah per consultare l'oracolo di Giove-Amon, prima di ritornare a Menfi per vedersi tributare onori regali.

Secondo la teologia faraonica, il re è persona divina. Questa teologia regale delle prime dinastie continuerà nei secoli, perché il faraone sarà chiamato figlio di Horus, figlio di Osiris, di Ra, di Amon e di Amon-Ra. Viene generato misticamente con le cerimonie per l'incoronazione. Con la dinastia etiope (715-663), il mistero della nascita del sovrano viene celebrato nei *mammisi* dei templi. Questa liturgia continuerà anche sotto i Lagidi, perpetuando così, sotto le monarchie ellenistiche, la teologia regale e dandole il volto nuovo del culto dinastico tolemaico[20].

Tre secoli prima di Alessandro esistevano già rapporti fra la Grecia e l'Egitto. Per il periodo anteriore al viaggio di Erodoto (verso il 450) abbiamo tracce della *interpretatio graeca* delle divinità egizie; per cui Zeus = Amon e Hephaistos = Ptah. Secondo Morenz, non vi sono dubbi che vi siano stati influssi egizi sulla cosmogonia e sulla dottrina funeraria degli orfici greci[21].

Il mito osirico, già introdotto nel sistema teologico di Eliopolis (v e vi dinastia), ha conservato la priorità nel corso dei millenni. Gli dei osirici hanno ampio spazio nei riti funerari del Regno Antico, nel corso del quale il culto di Osiride si era spostato da Abido al Delta, dove incontrerà il favore popolare. Sotto la dinastia di Sais (650-525), la società egizia conosce una forma di democrazia. Gode di grande prosperità e della straordinaria rinascita dei centri teologici di Tebe, Eliopoli e Menfi oltre che dell'influsso scientifico di Sais. Nelle città del Delta si svolge un'intensa vita religiosa attorno ai templi, con processioni e pellegrinaggi. Erodoto ha descritto le feste religiose dell'epoca Saita, epoca della rinascita del Regno Antico, che permetterà all'Egitto di conservare la propria vitalità religiosa durante le due occupazioni persiane, in attesa di Alessandro e di un nuovo sviluppo sotto i Tolomei.

4. *L'uomo ellenistico e la salvezza*

La diffusione del pensiero greco equivale a una nuova colonizzazione che, a differenza della prima, pretende di esportare un modello di vita. Fin dal momento in cui si progetta la fondazione delle città, si pensa agli abitanti del luogo. Il progetto di urbanizzazione permette a numerosi asiatici di diventare cittadini di

20 Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Belles-Lettres, Paris 1958.
21 S. Morenz, *Gli Egizi*, cit., pp. 316s.

queste città, nelle quali la cultura greca ha un grande potere di assimilazione. Sotto le monarchie ellenistiche vige libertà religiosa, rispetto per tutti i templi, diritto d'asilo e libera circolazione di idee e di pratiche religiose.

Il pensiero del saggio

Le grandi correnti del pensiero religioso greco costituiscono una vera e propria onda di fondo del mondo ellenistico. L'influsso di Platone (427-348) è in continuo aumento. L'ideale del saggio è la conoscenza della divinità, la sensibilità al divino, al sacro nella natura e nella vita. Il platonismo porta alla venerazione di un Dio cosmico, trascendente, e promuove il sorgere del desiderio religioso dell'uomo. Le teorie pitagoriche pongono l'uomo al centro della loro ricerca: riflettono sull'azione umana, sulla politica, sull'etica, sulla religione. Secondo gli stoici, discepoli di Zenone (332-262), il concetto chiave è il *logos*, la conoscenza delle scienze divine, la meditazione sulla natura degli dei. Epicuro (341-270) sposta l'attenzione dell'uomo verso la natura e lo riconcilia con il cosmo, riportandolo alla serenità. Se il platonismo e il pitagorismo valorizzano il sacro, l'epicureismo e lo stoicismo contribuiscono invece alla secolarizzazione della religione, mentre l'evemerismo è alla base del culto dei sovrani e sarà determinante per l'ellenizzazione delle teologie regali dell'Egitto e dell'Oriente[22].

La ricerca della salvezza

In senso inverso prende forma un'altra grande corrente, comunemente chiamata «misticismo»[23]. Vi si scopre una vena religiosa greca, data dall'orfismo, dai misteri dionisiaci ed eleusini, religioni della salvezza fondate sull'iniziazione. L'uomo, alla ricerca del sacro, vuole trascendere la condizione umana, e, fin da questa vita, prepararsi la felicità in una vita di beatitudine. L'orfismo ha segnato profondamente l'epoca ellenistica, affermando che la salvezza è nell'Uomo, perché la sua anima immortale è una particella divina, imprigionata nel corpo per espiare la colpa originale. L'iniziazione si fonda sui testi sacri, gli *hieroi logoi*, e induce l'iniziato a scelte decisive: ascesi, comportamento. Grazie alle laminette funerarie trovate nell'Italia meridionale ci è nota la teoria orfica sulla sopravvivenza e sul suo fine: la filiazione divina dell'anima in vista di una felice eternità. Nell'epoca ellenistica, l'orfismo e i misteri attirano l'uomo religioso messo in crisi dalla dissoluzione della religione civica.

[22] L. Cerfaux e J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Paris 1957 (bibliogr.: pp. 9-73).

[23] D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Ateneo, Roma 1965, 1979 (2ª ed.).

Osirismo e salvezza

Il capitolo del presente *Trattato* dedicato all'osirismo ha dimostrato l'importanza, l'originalità e l'influenza dei culti isiaci in epoca ellenistica. Il I secolo della nostra era ha mostrato un'infatuazione per i culti orientali e specialmente per Osiride, Iside e Serapide. Dobbiamo a Plutarco la conoscenza della teologia ellenistica, nella quale si incontrano il mondo greco e la religione egizia, e l'unico trattato pervenutoci intorno al contenuto teologico dell'osirismo e dell'isismo. Iside e Osiride sono gli dei fondatori di una religione purissima che inizia alla saggezza e alla parola sacra (*hieros logos*). La dea dona la conoscenza dell'Essere primo, sovrano, accessibile alla sola intelligenza. È la ricerca di Dio mediante la ragione, ricerca che mostra l'incontro dell'isismo con il platonismo. La religione dà accesso alle cose sacre, è desiderio di verità per aspirare all'incontro con la divinità. La pietà isiaca è senza dubbio un gioiello della religione ellenistica. A questo proposito è istruttivo il libro XI di Apuleio: la salvezza data da Iside a Lucio è una grazia. La promessa felicità eterna sarà una ricompensa per la fede del credente[24].

Salvezza e bisogni di gruppo

Secondo Festugière, l'importanza singolare della religione ellenistica è data dalle confraternite religiose[25]. Nella città si formano e si organizzano gruppi a carattere indipendente; *orgéons*, *thiasoi*, *eranoi*, *koina*, sono le denominazioni greche per questo tipo di vita associativa religiosa. In questi gruppi, tutti gli appartenenti sono eguali quanto a obblighi e privilegi. I seguaci provengono da diversi strati sociali e culturali; vi sono ammessi uomini liberi e schiavi, greci e stranieri, senza distinzione di sesso, ma in numero relativamente limitato. Si tratta di piccole comunità votate al culto di una particolare divinità, che consentono lo stabilirsi di solidi legami religiosi e rispondono al bisogno della protezione divina e di una vita religiosa a misura d'uomo. Il loro elemento essenziale è la *soteria*. L'avvento dell'individuo e la libertà portano l'uomo a cercare nuovi modelli di vita. Siamo di fronte ai prototipi delle comunità cristiane dei primi secoli.

I loro dei sono salvatori, caratterizzati da un culto recente, come Asclepio, o valorizzati dal rituale, come nel caso di Dioniso, o venuti dall'estero, come Iside, Osiride, Attis, Cibele e la Dea siria. A questi vanno aggiunti Zeus, arricchito al contatto con l'Oriente, e Serapide, nuovo sposo di Iside. L'uomo ha bisogno di aiuto, bisogno che spiega gli appellativi dei sovrani ellenistici, chiamati salvatori,

[24] Apuleio, *Le Metamorfosi*, XI. Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles-Lettres, Paris 1963, pp. 295-306 e 321-29.

[25] A.-J. Festugière, *La religion grecque*, cit., pp. 570-75.

protettori efficaci, assimilati agli dei o loro sostituti: *theoi soteres*. La ricerca della salvezza si riflette a ogni livello.

III. ROMA E L'EREDITÀ ELLENISTICA

1. *Attualità della ricerca*

La critica e l'analisi del concetto di Ellenismo hanno dimostrato che l'eredità dei tre secoli esaminati per determinare l'epoca ellenistica venne raccolta dall'Impero Romano. Fatto che obbliga a considerare la data del 30 a.C. non come limite, ma come inizio del mutamento e della valorizzazione di una splendida eredità. Roma, con le conquiste in Europa, Asia e Africa, ha rinnovato su scala maggiore l'avventura di Alessandro. Le due grandi novità sono la penetrazione romana ben al di là dell'area mediterranea e, per contro, la massiccia penetrazione dei culti orientali nel mondo romano.

Gli studiosi contemporanei si sono resi conto di quanto sia importante, per la ricerca storica, lo studio delle grandi eredità. Grazie a un'analisi minuziosa e ai lavori sistematici sull'eredità indoeuropea presente nella nascita di Roma, Georges Dumézil ha aperto nuove prospettive sulla conoscenza della religione romana arcaica ed ha trovato una chiave per entrare nei misteri dei primi secoli della storia romana[26]. La coraggiosa iniziativa di M.J. Vermaseren, curatore della preziosa collana «Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain», ha messo a disposizione del mondo scientifico un'imponente serie di monografie, indispensabili per definire l'eredità orientale ricevuta da Roma[27]. Da due decenni, due studiosi di Tübingen dirigono una prestigiosa pubblicazione scientifica, alla quale collaborano i migliori specialisti in materia: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*[28]. Parallelamente alla serie storica e filologica diretta da Hildegaard Temporini, una trentina di volumi pubblicati a cura di Wolfgang Haase rivelano l'immensità del mondo religioso dell'Impero Romano e delle sue province. Dopo due secoli di studi sull'epoca ellenistica, queste nuove ricerche su Roma, sul suo impero, sulla sua penetrazione nel mondo antico, mettono in risalto la situazione unica del Mediterraneo rispetto alle altre civiltà.

26 G. Dumézil, *La religion romaine archaique*, Payot, Paris 1966, 1974 (2ª ed.) (trad. ital. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977).

27 M.J. Vermaseren (ed.), *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, I-CXIII, Brill, Leiden 1961-1990.

28 Hildegaard Temporini e W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, de Gruyter, Berlin (New York dal 1972).

2. *Gli dei orientali a Roma*

Fin dai primi anni dell'era dei Lagidi è andata aumentando l'influenza dell'Egitto sul Mediterraneo orientale. Solo dopo due secoli l'Asia riuscì a liberarsene. Soltanto all'inizio dell'era cristiana si ebbe la diffusione sistematica della filosofia ebraica di Alessandria, dell'astrologia babilonese e dei vari culti asiatici. All'inizio del secolo, Franz Cumont scrisse un'opera istruttiva: *Les religions orientales dans le paganisme romain*[29]. Alla luce della nuova documentazione passata al vaglio di una critica scrupolosa, Robert Turcan ci offre una viva panoramica delle correnti orientali ed egizie, che attraversarono il mondo mediterraneo nel corso dei primi secoli cristiani, diffondendosi ampiamente grazie alla *pax romana*[30].

Malgrado la profonda diffidenza nei confronti della *externa superstitio*, i pagani dell'Impero Romano finirono per integrare nel patrimonio nazionale divinità e culti orientali. Fattore non trascurabile di questa romanizzazione fu, secondo R. Turcan, il fascino e l'efficienza delle liturgie egizie e asiatiche dalle forti sensazioni ed emozioni: il ritmo delle danze, il suono aspro e stridente dei sistri isiaci, dei tamburelli e degli oboi, gli inni cantati in coro durante le celebrazioni mitriache, i colori sgargianti delle vesti e la spettacolarità delle cerimonie rispetto alla sobrietà dei riti dell'antica Roma. Avidi di spettacoli, i Romani si entusiasmavano davanti ai cortei dai costumi sontuosi, davanti al gioco dei colori vivaci e alle liturgie notturne in cui si mescolavano lamentazioni, prosternazioni e fiammeggiare di lampade e di torce. La celebrazione del sacro nelle liturgie pagane d'Oriente era impressionante per i riti, gli scenari dipinti, per tutto l'immaginario e per il brivido religioso, e infine per la perfetta organizzazione sacerdotale e il puntuale calendario delle festività.

R. Turcan, con l'abituale precisione, esamina i culti orientali introdotti nel mondo romano: Cibele e i sincretismi metroaci; Iside mirionima, Osiride, Serapide e i loro riti misterici; Adone, Giove Eliopolitano e Giove Dolicheno, gli dei palmireniani e le divinità arabe; Mithra l'invincibile; gli dei cavalieri; i serpenti gnostici, l'occultismo, l'astrologia e la teurgia; Dioniso, Sabazio, l'orgiasmo e l'iniziazione. Grazie al loro clero ricco e potente, ai rituali orientali e a teologie strettamente legate a una cosmologia affascinante e a una dotta astrologia, questi culti orientali conobbero una vasta popolarità, non conosciuta dagli dei iberici, celti, germani e latini.

Nell'*Epilogo* della sua opera, R. Turcan si interroga sulla sconfitta subita da questi culti di fronte al Cristianesimo, anch'esso venuto dall'Oriente. Nella seconda metà del III secolo, infatti, gli dei orientali videro il proprio declino e il crepuscolo, specie nei centri urbani, là dove avevano avuto maggior seguito. Le ragioni

[29] Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris 1906, 1929 (4ª ed.).

[30] R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Belles-Lettres, Paris 1989.

di questo scacco, secondo l'autore, sono psicologiche, storiche e teologiche. Anzitutto, l'eterogeneità dei culti e delle liturgie che non rispondevano alle necessità più profonde dell'*homo religiosus* e l'obbligavano, invece, a un vero e proprio vagabondaggio cultuale e spirituale. La grande crisi dell'Impero, durante il III secolo, ne è la ragione storica: «l'*Orbis Romanus* scricchiolava da ogni lato: politico, militare, sociale ed economico» (p. 333). Infine, la teologia cristiana venne a contrapporsi al politeismo: «un Dio insieme trascendente e incarnato nel Cristo e, per mezzo dello Spirito Santo, presente nel mondo e fino alla fine del mondo» (p. 336). R. Turcan conclude che quei culti stranieri ebbero «il loro ruolo in quella che Eusebio chiamava la *Preparazione evangelica*» (p. 338).

A questi problemi Peter Brown ha dato recentemente una risposta centrata sul sacro. Durante il III e il IV secolo si manifesta una nuova tendenza nella concezione del sacro. Lo slancio della Chiesa cristiana è in parte legato alla focalizzazione del potere divino sugli esseri umani: martiri, santi, vescovi, asceti e monaci. Secondo P. Brown, si può disegnare la mappa del progresso del Cristianesimo per mezzo delle reazioni pagane al culto dei martiri[31]. Il culto dei santi ha contribuito alla trasformazione della mentalità religiosa dell'Impero nel IV secolo[32].

[31] P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Faber, London 1982 (trad. it. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988); *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago-London 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983).

[32] Per l'Impero Romano cfr., nella raccolta «Études préliminaires aux religions orientales»: U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale* (Roma 1978), Brill-Roma 1979; U. Bianchi e M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale* (Roma 1979), Leiden 1982.

BIBLIOGRAFIA

Uno strumento di lavoro qual è il nostro Trattato deve fornire agli studiosi indicazioni utili per il proseguimento delle loro ricerche. Per questo è indispensabile un Indice, che infatti comparirà nel volume VII. Nel frattempo la consultazione di questo III volume risulta di fatto agevolata dall'Indice dettagliato che viene proposto in apertura. Il volume VII conterrà anche una Bibliografia sistematica e critica. Ma già ora, in questo volume III, vogliamo fornire una prima Bibliografia di orientamento. Poiché i singoli autori, al termine dei loro contributi, hanno già segnalato le opere di riferimento fondamentali per i rispettivi argomenti, ci limitiamo ad una serie di indicazioni complementari.

0. SIGLE E ABBREVIAZIONI

EnciclRel = A.M. Di Nola (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, I-VI, Vallecchi, Firenze 1970-1976;

EncyclRel = M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Macmillan, New York 1987;

EncyclUniv = *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. Franç., Paris 1968-1985;

GrDizRel = *Grande Dizionario delle Religioni*, I-II, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale 1988, 2ª ed. 1990, ampliata con un Indice analitico (trad. it. di: P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre, edd., *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, 1985);

HandbRel = J.P. Asmussen e J.L. Laessoe (e C. Colpe), edd., *Handbuch der Religionsgeschichte*, I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971-1973;

HistGénRel = M. Gorce e R. Mortier (dirr.), *Histoire générale des religions*, I-V, Quillet, Paris 1944, 1960;

HistRel = M. Brillant e R. Aigrain (curr.), *Histoire des religions*, I-V, Bloud & Gay, Paris 1955;

HistoriaRel = C.J. Bleeker e G. Widengren (edd.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, I-II, Brill, Leiden 1969-1971: I: *Religions of the Past*, 1969;

RelErde = Fr. König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde*, I-III, Herder, Freiburg 1951, 1956;

StorCredId = M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Sansoni, Firenze 1979-1983 (trad. it. di: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Payot, Paris 1976-1983);

StorRelLAT = *Storia delle religioni*, I-VII, Laterza, Bari 1976-1978 (trad. it. di: H.-Ch. Puech, ed., *Histoire des Religions*, I-III, Gallimard, Paris 1970-1976);

StorRelUTET = G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, I-V, UTET, Torino 1970-1971.

1. REPERTORI BIBLIOGRAFICI

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, Mouton, The Hague-Paris 1973-1974;

J. Ries, *Complemento bibliografico*, in *GrDizRel*, II (1990), pp. 2288-304 (con un elenco delle sigle delle Collane e dei Periodici. Si vedano inoltre i numerosi articoli relativi agli argomenti trattati in questo vol. III);

M. Eliade, *StorCredId: Bibliografia critica*, I, pp. 407-89; II, pp. 417-520; III, pp. 315-76;

Fr. Whaling (ed.), *Contemporary Approaches th the Study of Religion*, I-II, Mouton, Berlin 1984-1985.

2. OPERE DI RIFERIMENTO E DI PRIMO ORIENTAMENTO

Si rinvia alla *Bibliografia* pubblicata al termine del vol. I del presente *Trattato*, pp. 315-19. Si aggiunga: M. Eliade e J.P. Couliano, *Dictionnaire des Religions*, Plon, Paris 1990.

3. IL MONDO CULTURALE E RELIGIOSO MEDITERRANEO

a. *Documentazione generale*

P. Grimal, *La civilisation romaine*, Arthaud, Paris 1960 (Bibliogr.: pp. 505-19);

Fr. Chamoux, *La civilisation grecque*, Arthaud, Paris 1963 (Bibliogr.: pp. 447-55);

J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient ancien*, Arthaud, Paris 1969 (Bibliogr.: pp. 637-54);

Fr. Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Arthaud, Paris 1971 (Bibliogr.: pp. 655-64);

M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Arthaud, Paris 1972 (Bibliogr.: pp. 533-52);

Fr. Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Arthaud, Paris 1981 (Bibliogr.: pp. 599-606).

b. *Collane*

M.J. Vermaseren (ed.), *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, Brill, Leiden 1961-- (113 volumi finora pubblicati);

H. Temporini e W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, de Gruyter, Berlin-New York 1972-- (60 volumi finora pubblicati).

c. *Il mondo ellenistico*

Claire Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, I-II, PUF, Paris 1978 (Bibliogr.: I, pp. 13-76: la migliore bibliografia sull'ellenismo);

R. Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffes*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983 (Bibliogr.: pp. 199-214).

d. *Il sacro: culti e religioni*

Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris 1906, 1929 (4ª ed.) (trad. it. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari 1913);

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geisterströmungen...*, Biblicum, Roma 1954, (2ª ed.);

L. Cerfaux e J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Paris-Tournai 1957 (Bibliogr.: pp. 9-73;

Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles Lettres, Paris 1963;
D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Ateneo, Roma 1965, 1979;
U. Bianchi e M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, (Atti del Colloquio internazionale ..., Roma, 1979), Brill, Leiden 1982 (ricchissima documentazione);
P. Brown, *Society and the Holy in late Antiquity*, Faber, London 1982 (trad. it. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988);
R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Belles Lettres, Paris 1989.

4. IL MONDO MEDITERRANEO. EPOCA ARCAICA

a. *Anatolia antica*

• Da Dizionari ed Enciclopedie

L. Delaporte, *La religion hittite*, in *HistGénRel*, I (1960), pp. 283-90;
G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 143-82;
A.M. Di Nola, *Hittiti, Hurriti*, in *EnciclRel*, III (1971), coll. 347-83;
M. Vieyra, *Le religioni dell'Anatolia antica*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 261-307;
H.A. Hoffner, *Hittite (Religion)*, in *EncyclRel*, VI (1987), pp. 408-14;
R. Lebrun, *Hittiti (religioni degli)*, in *GrDizRel*, I (1990), pp. 918-27.

• Libri

G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Zanichelli, Bologna 1936 (con ampia bibliografia);
G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hourrites de Mitanni*, Payot, Paris 1948 (2ª ed.);
Margarete Riemschneider, *Die Welt der Hethiter*, Kilper, Stuttgart 1954, 1961 (5ª ed.), (trad. it. *Il mondo degli Hittiti*, Ed. Primato, Roma 1957);
A. Goetze, *Kulturgeschichte des Alten Orients - Kleinasien*, (Handbuch der Altertumswissenschaft, III.1), Beck, München 1957 (2ª ed.);
H. Otten, *Die Religionen des Alten Kleinasien*, in *Handbuch der Orientalististik*, Brill, Leiden 1964;
P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des peuples de la mer*, PUF, Paris 1969 (Bibliogr.: pp. 15-40);
K. Bittel, *Les Hittites*, Gallimard, Paris 1976 (buona Bibliogr.: pp. 309-16);
R. Lebrun, *SAMUHA, foyer religieux hittite*, Inst. Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1976;
R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, HIRE, Louvain-la-Neuve 1980 (*Homo Religiosus* 4);
R. Donceel e R. Lebrun (edd.), *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*, (Mél. ... P. Naster), HIRE, Louvain-la-Neuve 1984 (*Homo Religiosus* 10).

b. *Civiltà cretese e micenea*

Cfr. qui, pp. 89-ss.

• Da Dizionari ed Enciclopedie

J. Charbonneaux, *La religion égéenne préhellénique*, in *HistGénRel*, 1960, pp. 443-63;
U. Bianchi, *La religione minoico-micenea*, in *StorRelUTET*, III (1971), pp. 85-117;
Fr. Vian, *Le religioni della Creta minoica e della Grecia achea*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 381-408;
O. Pelon, *Aegean Religions*, in *EncyclRel*, I (1987), pp. 32-39.

5. LA RELIGIONE EGIZIA

Cfr. qui, pp. 148-ss.; 165 ss.

a. *Opere di riferimento*

J. Pirenne, *Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne*, I-III, Baconnière-A. Michel, Neuchâtel-Paris 1961-1963;
G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Hazan, Paris 1970;
H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen religionsgeschichte*, de Gruyter, Berlin-New York 1971;
J. Leclant (ed.), *Les Pharaons*, I-III, Gallimard, Paris 1978-1980.

b. *Bibliografia generale*

W.M. Flinders Petrie, *Religious Life in ancient Egypt*, London 1924;
A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Renaissance du Livre, Paris 1926;
J.H. Breasted, *Histoire de l'Egypte*, I-II, Vromant, Bruxelles 1926;
S. Donadoni, *La civiltà egiziana*, Milano-Messina 1940;
A. Erman e H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris 1952;
E. Drioton e J. Vandier, *L'Egypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, PUF, Paris 1975 (5ª ed.) (Bibliogr.: pp. VII-XXXIX).

c. *Religione egizia*

• Da Dizionari ed Enciclopedie

W.M. Flinders Petrie, *Egyptian Religion*, in J. Hastings (et al.), ed., *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926, V (1912), pp. 236-50;
E. Drioton, *La religion égyptienne*, in *HistRel*, III (1955), pp. 7-147;
H. Junker, *Die Religion der Ägypter*, in *RelErde*, II (1956), pp. 565-606;
C. Desroches-Noblecourt, *Les religions égyptiennes*, in *HistGénRel*, I (1960), pp. 147-269;
A. Calderini, *La religione degli Egizi*, in *StorRelUTET*, I (1971), pp. 650-776 (Bibliogr.: 770-76);
A.M. Di Nola, *Egitto (religione dell')*, in *EnciclRel*, II (1970), coll. 1043-101 (Bibliogr.: 1094-101);
L.H. Lesko, *Egyptian Religion. An Overview*, in *EncyclRel*, V (1987), pp. 37-54;
D.B. Redford, *The Literature*, *Ibid.*, pp. 54-65;
L.H. Lesko, *History of Study*, *Ibid.*, pp. 65-69.

• Libri

W.M. Flinders Petrie, *Religion and Conscience in Ancient Egypt*, Methuen, London 1898;
A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Seti Ier à Abydos*, Leroux, Paris 1902;
A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Leroux, Paris 1902;
A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1905, 1934, rist. de Gruyter, Berlin 1968;
W.M. Flinders Petrie, *The Egyptian Heaven and Hell*, London 1905, Open Court/Ill. 1974;
W.M. Flinders Petrie, *The Liturgy of Funerary Offerings*, London 1909, rist. Blom, London 1972, Arno Pr., 1980;
W.M. Flinders Petrie, *Osiris, the Egyptian Religion of Resurrection*, London 1911, New Hyde Park-New York 1961;
Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Marc & Weber, Bonn 1922 (opera fondamentale, che raccoglie i testi degli autori greci e latini);
G. Roeder, *Urkinden zur Religion des alten Ägypten*, Diederichs, Jena 1923;
K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Brockhaus, Leipzig 1930;

H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Hinrichs, Leipzig 1941;
H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, New York 1948 (trad. it. *La religione dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1957);
J. Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, Paris 1949 (Coll. Mana), (Bibliogr.: pp. 1-8);
J. Sainte Fare Garnot, *Religions égyptiennes antiques. Bibliographie analytique 1939-1943*, PUF, Paris 1952;
B. De Rachewiltz, *Introduzione allo studio della religione egiziana*, Roma 1954;
S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico*, Galileo, Milano 1955;
Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Belles Lettres, Paris 1958;
S. Morenz, *Aegyptische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 (trad. it., *Gli Egizi. Gli Dei, gli uomini, la fede nella sopravvivenza dopo la morte*, Jaca Book, Milano, 1983) (opera fondamentale);
E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1971;
S. Morenz, *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Böhlau, Köln-Wien 1975;
J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris 1976;
H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Akademie Verlag, Berlin 1977 (3ª ed.);
J.K. Hoffmeier, *Sacred in the Vocabulary of ancient Egypt. The Term DSR with special Reference to Dynasties I-XX*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985;
F. Schwarz, *Egypte. Les mystères du sacré*, Ed. du Félin, Paris 1986;
M. Lurker, *Götter und Symbole der alten Ägypter*, Scherz, Bern, 2ª ed., Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1987.

• Testi

A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VII, Chicago 1935-1961;
Fr.W. von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Artemis, Zürich 1955;
S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto. Testi, raccolti e tradotti*, Bari 1959;
G. Roeder, *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Artemis, Zürich 1960;
A. Champdor, *Le Livre des morts, papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhaï*, A. Michel, Paris 1963 (Bibliogr.: pp. 107-10);
P. Barguet, *Le Livre des morts des anciens Egyptiens*, Cerf, Paris 1967 (Bibliogr.: pp. 27-33);
R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid. Texts translated into English*, Clarendon, Oxford 1969;
S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, UTET, Torino 1970;
J.Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, Cerf, Paris 1972;
R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I-III, Warminster 1973-1978;
J. Assman, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Artemis, Zürich 1975;
A. Barucq e Fr. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Egypte ancienne*, Cerf, Paris 1980;
Claire Lalouette, *Textes sacrés et profanes de l'ancienne Egypte*, I-II, Gallimard, Paris 1984-1987;
P. Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Cerf, Paris, 1986;
Ch. Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, Belles Lettres, Paris 1988.

6. CANANEI E FENICI

• Da Dizionari ed Enciclopedie

R. Largement, *La religion cananéenne*, in *HistRel*, IV (1955), pp. 177-99;
J. Starcky, *Palmyréniens, Nabatéens...*, *Ibid.*, pp. 201-237;
M.J. Dahood, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestina*, in S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, pp. 65-94;
R. Dussaud, *Les mythes naturistes phéniciens au IIe millénaire avant J.-C.*, in *HistGénRel*, I (1960), pp. 291-301;

A. Vincent, *La religion des Phéniciens sémites, 1er millénaire av. J.-C., Ibid.*, pp. 303-12;
O. Eissfeldt, *Kanaanäisch-ugaritische Religion*, in *Handbuch der Orientalistik*, VIII: *Religion*, Brill, Leiden 1964, pp. 76-91;
M.H. Pope e W. Röllig, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, in H.W. Haussig, *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1965, I, pp. 217-12;
H. Ringgren, *The Religion of Ancient Syria*, in *HistoriaRel*, I (1969), pp. 194-222;
G. Garbini, *La religione della Siria antica*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 197-231;
A.M. Di Nola, *Canaan (religioni di)*, in *EnciclRel*, I (1970), coll. 1469-72;
A.M. Di Nola, *Fenici*, in *EnciclRel*, II (1970), coll. 1546-78 (Bibliogr.: coll. 1574-78);
A. Caquot, *Le religioni dei Semiti occidentali*, in*StorRelLAT*, II (1976), pp. 1-53;
J. Pedersen, *Kananäische Religion*, in *HandbRel*, II (1972), pp. 33-59;
M. Eliade, *Le religioni degli Hittiti e dei Cananei*, in *StorCredId*, I (1979), pp. 157-80 (Bibliogr.: pp. 438-44);
A.M. Cooper, *Canaanite Religion. An Overview*, in *EncyclRel*, III (1987), pp. 35-45 (Bibliogr.: pp. 44s.);
M.D. Coogan, *Canaanite Religion. The Literature*, *Ibid.*, pp. 45-58 (Bibliogr.: pp. 57s.).

• Libri

Epoca arcaica
J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, Maisonneuve, Paris 1972;
J. Cauvin, *Les premiers villages de Syrie-Palestine du IXe au VIIe millénaire av. J.-C.*, de Boccard, Paris 1978.

Ugarit e la religione di Canaan
Sugli scavi, cfr. la rivista *Syrie*, a partire dal vol. 10, 1929;
Cl.F.A. Schaeffer, *Mission de Ras-Shamra*, I-IX, Paris 1936-1968;
R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, I-II, Duculot, Gembloux-Paris 1945;
M. Liverani, *Storia di Ugarit*, Roma 1962;
H. Gese, *Die Religion Altsyriens*, Kohlhammer, Stuttgart 1970
G. Saadé, *Ougarit. Métropole cananéenne*, Beirut 1979 (eccellente introduzione).

Su Filone di Biblos
C. Clemen, *Die Phoenikische Religion nach Philon von Byblos*, Leipzig 1939;
A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Brill, Leiden 1981.

La civiltà fenicia
G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris 1959 (3ª ed.);
S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, 1966, Mondadori, Milano 1976;
S. Moscati, *Problematica della civiltà fenicia*, CNR, Roma 1974;
S. Moscati (et alii), *I Fenici*, Bompiani, Milano 1991 (Bibliogr.: pp. 750-54) (Catalogo illustrato della Mostra di Venezia, 1991).

La religione fenicia
W.W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Hinrichs, Leipzig 1911;
R. Dussaud, *La Religion des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, PUF, Paris 1949 (2ª ed.);
G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Plon, Paris 1954;
F. Barreca, *La civiltà di Cartagine*, Fossataro, Cagliari 1964;

S. Moscati, *Fenici e cartaginesi in Sardegna*, Saggiatore, Milano 1968;
R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, Brill, Leiden 1970;
R. du Mesnil du Buisson, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Brill, Leiden 1973;
G. Garbini, *I Fenici, storia e religione*, Ist. Univ. Orient., Napoli 1980;
P. Xella e G. Garbini, *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma 1981.

7. ETRUSCHI E RELIGIONE ETRUSCA

Cfr. qui, pp. 207-ss.

• Da Dizionari ed Enciclopedie
G.Q. Giglioli e G. Camporeale, *La religione degli Etruschi*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 539-661 e 670-72;
A.M. Di Nola, *Etrusca disciplina, Etruschi*, in *EnciclRel*, I (1970), coll. 1294-343 (Bibliogr.: 1341-43)
R. Bloch, *La religione etrusca*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 499-531;
R. Bloch, *Etrusques*, in *EncyclUniv*, VII (1985), pp. 503-509;
R. Bloch, *Etruscan Religion*, in *EncyclRel*, V (1987), pp. 182-85;
R. Bloch, *Religione degli Etruschi*, in *GrDizRel*, 1990, pp. 668-72.

• Libri
A. Grenier, *Les religions étrusques et romaines*, PUF, Paris 1948 (Coll. Mana);
M. Pallottino, *La religione degli Etruschi*, Coletti, Roma 1950;
R. Bloch, *Le mystère étrusque*, Paris 1956;
Atti dei *Convegni di Studi etruschi*, I-IV, Olschki, Firenze 1960-1965;
G. Dumézil, *La religion romaine archaïque (avec un Appendice sur la Religion des Etrusques)*, Payot, Paris 1966, 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977);
R. Bloch, *Gli Etruschi*, Saggiatore, Milano 1977;
R. Bianchi Bandinelli, *Etruschi e italici prima del dominio di Roma*, Rizzoli, Milano 1978;
M. Pallottino, *Saggi di antichità*, I-III, Bretschneider, Roma 1979;
M. Grant, *The Etruscans*, New York 1981;
U. Di Martino, *Gli Etruschi. Storia, civiltà, cultura*, Mursia, Milano 1982.

8. IL MONDO GRECO E IL SACRO

Cfr. qui, pp. 280-ss.

• Da Dizionari ed Enciclopedie
M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, Beck, München 1941-1950 (Handbuch der Altertumswissenschaft V.2) (opera fondamentale);
A.-J. Festugière e M.P. Nilsson, *La Grèce. I: La Religion; II: La Mythologie*, in *HistGénRel*, II (1944), pp. 25-289;
Ed. des Places, *Les religions de la Grèce antique*, in *HistGénRel*, III (1955), pp. 159-292;
K. Prümm, *Die Religion der Griechen*, in *RelErde*, II (1956), pp. 5-140;
K. Prümm, *Die Religion des Hellenismus*, *Ibid.*, pp. 169-244;
A.-J. Festugière, *La Grèce. La Religion*, in *HistGénRel*, II (1960), pp. 443-575;
A.W.H. Adkins, *Greek Religion*, in *HistoriaRel*, I (1969), pp. 377-441;
M.J. Vermaseren, *Hellenistic Religion*, *Ibid.*, pp. 495-532;
U. Bianchi, *La Religione greca*, in *StorRelUTET*, III (1971), pp. 83-378 (Bibliogr.: pp. 378-84);
Giulia Sfameni Gasparro, *L'ermetismo*, *Ibid.*, pp. 379-421;

A.M. Di Nola, *Grecia (Religioni della)*, in *EnciclRel*, III (1971), coll. 514-667 (Bibliogr.: coll. 659-67);
Fr. Vian, *La religione greca in epoca arcaica e classica*, in *StorRelLAT*, I (1976);
P.J. Jensen, *Die griechische Religion*, in *HandbRel*, III (1975), pp. 135-217;
M. Eliade, *Zeus e la religione greca, le divinità olimpiche e gli eroi, i misteri di Eleusi*, in *StorCredId*, I (1979), pp. 271-328 (Bibliogr.: pp. 463-77);
M. Eliade, *Dioniso e le beatitudini ritrovate*, *Ibid.*, pp. 387-403 (Bibliogr.: pp. 487-89);
P. Lévêque e A.-J. Festugière, *La religion grecque*, in *EncyclUniv*, VIII (1985), pp. 935-52;
A. Motte, *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, HIRE, Louvain-la-Neuve 1986, (*Homo Religiosus* 3), pp. 111-256;
J.-P. Vernant, *Greek Religion*, in *EncyclRel*, VI (1987), pp. 99-118 (Bibliogr.: pp. 116-18);
J. Servais, J. Labarbe, A. Motte (et al.), *Grecia (religioni della)*, in *GrDizRel*, 1990, pp. 875-90.

• Libri

R. Pettazzoni, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro*, Zanichelli, Bologna 1921; Einaudi, Torino 1953;
W. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen*, Bonn 1929;
L. Gernet e A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Renaissance du Livre, Paris 1932 (rist. 1969 con aggiornamento bibliografico);
Marie Delcourt, *Les grandes sanctuaires de la Grèce*, PUF, Paris 1947;
A.-J. Festugière, *La sainteté*, PUF, Paris 1949;
W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950 (trad. it. *I Greci e i loro dei*, Mulino, Bologna 1987;
F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Belles Lettres, Paris 1956;
A. Brelich, *Gli eroi greci*, Ateneo, Roma 1958;
C. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951 (trad. it. *Dei e eroi della Grecia*, Saggiatore, Milano 1963;
J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965, 1971 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1970, 1978);
L. Sechan e P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966;
Ed. des Places, *La religion grecque. Dieux, culte, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Picard, Paris 1969;
J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Belles Lettres, Paris 1971;
A.-J. Festugière, *Études de Religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972;
J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1975 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Ed. Riuniti, Roma 1984);
U. Bianchi, *La religione greca*, UTET, Torino 1975;
R. Martin e H. Metzger, *La religion grecque*, PUF, Paris 1976;
W. Burkert, *Grieschische Religion der archaïschen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci. Storia delle religioni*, I-II, Jaca Book, Milano 1984);
M. Detienne e J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Borignhieri, Torino 1982);
A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Gabalda, Paris 1981;
J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris 1990.

9. LA RELIGIONE ROMANA E IL SACRO

Cfr. qui, pp. 335-ss.

• Da Dizionari ed Enciclopedie

P. Fabre, *La religion romaine*, in *HistGénRel*, II (1944), pp. 303-86; 1960, pp. 585-668;

P. Fabre, *La religion romaine*, in *HistRel*, III (1955), pp. 292-432 (Bibliogr.: pp. 430-32);
Th. Corbishley, *Die Religion der Römer*, in *RelErde*, II (1956), pp. 141-68;
R. Schilling, *The Roman Religion*, in *HistoriaRel*, I (1969), pp. 442-94;
D. Sabbatucci, *La religione romana*, in *StorRelUTET*, III (1971), pp. 1-80 (Bibliogr.: pp. 76-78);
A.M. Di Nola, *Romana (Religione)*, in *EnciclRel*, V (1973), coll. 448-580 (Bibliogr.: pp. 571-80);
R. Bloch, *La religione romana*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 533-88;
P.J. Jensen, *Die römische Religion*, in *HandbRel*, III (1974), pp. 219-53;
M. Eliade, *La religione romana: dalle origini ai baccanali*, in *StorCredId*, II (1980), pp. 111-39 (Bibliogr.: pp. 438-49);
R. Schilling, *Roman Religion. The Early Period*, in *EncyclRel*, XII (1987), pp. 445-61;
A. Momigliano, *Roman Religion, The Imperial Period*, *Ibid.*, pp. 461-71 (Bibliogr.: pp. 470s.);
Huguette Fugier, *Sémantique du «Sacré» en latin*, in J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, HIRE, Louvain-la-Neuve 1983, (*Homo Religiosus* 2), pp. 25-85;
M. Meslin, *Romana (religione)*, in *GrDizRel*, 1990, pp. 1807-11.

• Libri

A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, de Boccard, Paris 1917;
A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, dans la pensée et dans l'art*, Renaissance du Livre, Paris 1925;
A. Grenier, *Les religions étrusques et romaines*, PUF, Paris 1948;
Fr. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, I-III, (1931-1933), Baden-Baden 1951;
G. Gianelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze 1933;
N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Cappelli, Bologna 1939, 1974;
Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano 1939;
P. de Labriolle, *La réaction païenne*, L'artisan du livre, Paris 1939;
M. Curti, *Religione e culti negli scrittori romani «de re rustica»*, Udine 1940;
V. Basanoff, *Les dieux des Romains*, PUF, Paris 1942;
G. Dumézil, *Jupiter, Mars Quirinus*, Gallimard, Paris 1942;
G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Gallimard, Paris 1942;
G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Gallimard, Paris 1943;
G. Dumézil, *Naissance de Rome*, Gallimard, Paris 1944;
G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris 1949;
C. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Roma 1951;
A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Ateneo, Roma 1955;
J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Payot, Paris 1957, 1969 (trad. it. *La religione romana*, Einaudi, Torino 1959);
K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 1967;
P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Giappichelli, Torino 1960;
Giulia Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma 1965;
G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1966, 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977) (opera fondamentale);
G. Dumézil, *Idées romaines*, Gallimard, Paris 1969;
M. Le Glay, *La religion romaine*, A. Colin, Paris 1971;
P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, de Boccard-L'Erma, Paris-Roma 1972;
G. Dumézil, *Histoires romaines. Mythe et épopée*, III, Gallimard, Paris 1973;
J. Le Gall, *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, SEDES, Paris 1975;
R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève 1976;
J.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon, Oxford 1979;

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Klinksieck, Paris 1979;
M. Meslin, *L'homme romaine*, Paris 1978 (trad. it. *L'uomo romano*, Mondadori, Milano 1981);
G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 1988;
Marta Sordi, *Il mito Troiano e l'eredità Etrusca di Roma*, Jaca Book, Milano 1989.

GLI AUTORI

Ugo Bianchi, nato nel 1922 a Cavriglia (Arezzo), dopo gli studi universitari e di perfezionamento in studi storico-religiosi presso la facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Roma, nel 1954 è divenuto libero docente in Storia delle Religioni, ha insegnato — dapprima come straordinario, poi come ordinario — la medesima disciplina presso l'università di Messina (dal 1960) e di Bologna (dal 1971).

Attualmente ordinario (dal 1974) presso l'Università di Roma «La Sapienza» ed anche incaricato (dal 1972) sempre di Storia delle religioni all'Università Cattolica di Milano.

Professore visitante di Etnologia religiosa all'Università Urbaniana de Propaganda Fide (Roma, dal 1977), Presidente della Società Italiana di Storia delle religioni, Presidente dell'Associazione Internazionale per la Storia delle religioni (dal 1990), già Consultore del Segretariato Vaticano per i non cristiani, Membro delle Accademie di Messina e Bologna, Membro del Gremium per i *Grieschische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* e per i *Texte und Untersuchungen* dell'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino, Dottore *honoris causa* delle Università di Louvain-la-Neuve e di Uppsala.

Ha approfondito i seguenti temi di indagine: Problemi generali e metodologici della storia delle religioni; Religione greca, ellenistica e romana; Culti misterici; Gnosticismo; Religione iranica; Dualismo; Cosmogonie; Etnologia religiosa. Ha pubblicato, esclusi gli articoli ed i testi curati, una ventina di volumi in diverse lingue ed ha organizzato nove congressi e colloqui internazionali — dei quali ha anche curato l'edizione degli Atti —; il più recente è il *XVIth Congress of the International Association for the History of Religions*, (Roma 1990) sul tema *The Notion of Religion in Comparative Research*.

Ileana Chirassi Colombo insegna attualmente Storia delle religioni presso la Facoltà di Lettere e filosofia delle università di Trieste e di Macerata. È stata invitata a tenere seminari dalle Università di Princeton e Berkeley (Usa). Si occupa di problematiche storico-religiose ed antropologiche del mondo antico, in particolare di politeismi del Mediterraneo greco e romano con ampi interessi comparativi. Si è occupata, in una serie di seminari ed articoli, dell'organizzazione degli stereotipi del simbolico femminile nel simbolico occidentale attraverso una rilettura dei miti e riti greci (volume di prossima pubblicazione).

È stata allieva di Angelo Brelich alla scuola di perfezionamento dell'Università di Roma. Tra i suoi numerosi lavori, monografie, collaborazioni a miscellanee e riviste, segnaliamo:

Elementi di culture precereali nei miti e riti greci, Roma 1968; *La religione in Grecia*, Bari 1983; *L'inganno di Afrodite*, in: I labirinti dell'Eros, Firenze 1985; *Come nascere. La bioetica nel mondo antico*, in Storia e Dossier, 1988; *Come nasce una festa*, Storia e Dossier, n. 35, 1989; *Dionysos Bakhos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine*, [Atti del Convegno: Dionysos, Mito e Mistero (1989), Ferrara 1991].

Bernard C. Dietrich è stato *Woodhouse Fellow* e Incaricato di letteratura classica all'Università di Sydney-Australia, ha tenuto il medesimo incarico con la qualifica di *Senior Lecturer* presso l'*University of the West Indies* a Kingston, Giamaica. È stato titolare di cattedra presso la *Rhodes University* in Sudafrica, attualmente tiene la medesima cattedra presso la *University of Wales* in Gran Bretagna. È stato inoltre *Oppenhaeimer Fellow*, *Visiting Professor* presso l'università di Bonn in Germania ed è stato diverse volte incaricato in Germania, Grecia, in Spagna a Valladolid e Madrid, a Roma in Italia ed a Washington negli USA.

Bernard Dietrich è autore di diversi articoli su argomenti della letteratura greca e romana e sulla religione degli egei e dei greci stessi. Ha pubblicato tre volumi su Omero e sulla religione greca.

Marija Gimbutas. Professore di Archeologia europea all'Università della California, Los Angeles. Autrice di venti volumi e oltre duecento articoli scientifici riguardanti soggetti che vanno dalla preistoria e la mitologia dell'Europa Orientale alle origini degli indoeuropei.

Ha ricevuto diversi riconoscimenti per la sua ricerca sulle dee preistoriche europee. La studiosa, di nascita lituana, è conosciuta soprattutto per la sua ricostruzione di una pacifica civiltà neolitica dell'Europa da lei chiamata «Old Europe».

Per oltre due decenni ha scavato siti neolitici in Jugoslavia, Grecia, Italia per documentare il massimo sviluppo della «Old Europe» prima della naturale distruzione per mano di un popolo patriarcale proveniente dalle steppe russe.

Marija Gimbutas è autrice di *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000-3000 b.C.*, (Thames and Hudson, Londra 1982). Il suo lavoro più recente è *Language of the Goddesses. Images and Symbols of Old Europe* (Harper and Row, San Francisco 1989) e *Old Europe before The Patriarchy* (Boston, Beacon Press, ~~in corso di~~ pubblicazione).

Ha ottenuto una laurea ad honorem dal *California Institute of Integral Studies*.

René Lebrun è dottore in filologia e storia orientale; incaricato di filologia classica all'Università Cattolica di Lovanio (UCL); è allievo titolare dell'*École Pratique des Hautes Études* (Parigi) V sezione. Ha insegnato (1980-1981) lingua ittita e storia dell'Asia Minore precristiana. Dal 1981 ha insegnato ittita alla *Katholieke Universiteit Leuven*, cosicché nel 1986 l'Institut Catholique de Paris si rivolge a lui per l'insegnamento di assirologia. Attualmente dirige la Scuola di lingue orientali antiche di codesto istituto, dove assicura l'insegnamento di accadico e delle lingue anatoliche antiche (ittita, luvio, licio) e dirige la ricerca legata a tali discipline.

I suoi lavori riguardano essenzialmente lo studio dei testi religiosi relativi al mondo siro-anatolico antico. È membro della fondazione del Centre d'Histoire des Religions de l'Université Catholique de Louvain (UCL) diretto da J. Ries.

Una cinquantina di articoli scientifici sono al suo attivo e sono stati pubblicati in opere collettive (collezione *Homo Religiosus*) e in molte riviste specializzate fra le quali *Hethitica*, da lui diretta. Fra i suoi volumi segnaliamo: *Samuha, foyer religieux de l'Empire hittite*, PIOL 11, Louvain-la-Neuve, 1976, 252 p.; *Hymnes et prières hittites*, Homo Religiosus 4, Louvain-la-Neuve, 1980, 500 p.; *Ebla et les civilisations du Proche-Orient ancien*, Conférences et travaux 7, Louvain-la-Neuve, 1984, 72 p.

Adriano Maggiani è nato a La Spezia nel 1943. Laureato all'università di Pisa, ha lavorato dal 1973 al 1990 in qualità di ispettore presso la Soprintendenza archeologica della Toscana, dirigendo dal 1982 il museo archeologico di Firenze. Ha eseguito scavi in varie località della Toscana e in particolare a Volterra, isola d'Elba, Sovani, Pisa. Dal 1990 è professore straordinario di Etruscologia e archeologia italica all'università di Venezia. Oltre a numerosi lavori di carattere prettamente archeologico, epigrafico, storico-artistico, relativo soprattutto ai problemi dell'Etruria di età ellenistica, Adriano Maggiani ha dedicato studi particolari a monumenti celebri quali il "fegato" di Piacenza e alle pratiche divinatorie minori della religione etrusca.

Tra i lavori dedicati alla religione etrusca, si possono ricordare *Il pensiero scientifico e religioso* (coautore E. Simon), in *Etruschi. Una nuova immagine* (M. Cristofani ed.), Firenze 1984; *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, in Studi etruschi L, 1982 (1984); *La divination oraculaire en Etrurie*, in Caesarodunum, Suppl. 36, 1986; *Mantica oracolare in Etruria: lithobolia e sortilegium*, in Atti del V Convegno della Fondazione Faina, in stampa.

André Motte, nato nel 1936, è licenziato in filologia classica e dottore in filosofia presso l'Università di Liegi. Titolare di cattedra di storia della filosofia dell'Antichità presso la medesima Università, egli è anche incaricato del corso di «Introduzione alla storia delle religioni» ed ha creato un corso sul «Pensiero religioso dei greci». I suoi lavori nel campo della storia delle religioni: *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosphie.*, Bruxelles 1973; la collaborazione al *Dictionnaire des religions*, Paris 1985; *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in J. Ries (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 109-256; *Pèlerinages de la Grèce antique*, in J. Chelini e H. Branthomme (éd.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, Paris, 1987, pp. 94-135 e 499-500; curatore con F. Jouan, di *Mythe et politique. Actes du colloque de Liège (sept. 1989)*, Paris, 1990; autore di numerosi articoli sulla religione ed il pensiero religioso dei greci.

Sergio Ribichini è nato a Tivoli (Roma) nel 1950 e lavora come ricercatore presso l'Istituto per la Civiltà fenicia e punica del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Studioso delle religioni del Vicino Oriente antico e del mondo classico, ha compiuto soggiorni di formazione e di ricerca presso il Séminaire d'Histoire grecque dell'Università di Liegi, l'Altorientalisches Seminar di Tubinga, l'Ugarit-Forschung di Münster, l'Institut d'Études Sémitiques del Collège de France a Parigi. Ha effettuato viaggi di studio nei principali centri dell'archeologia fenicia in Sicilia, Sardegna, Malta, Tunisia e Marocco. Ha fatto parte del Comitato Scientifico della Mostra "I Fenici", allestita a Venezia, Palazzo Grassi, nel 1988, partecipando con propri scritti al Catalogo e all'allestimento didattico. È redattore della «Rivista di Studi Fenici» e della «Collezione di Studi Fenici» (CNR, Roma), curatore di «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico» (Essedue edizioni, Verona) e consulente scientifico della rivista «Abstracta» (Stile Regina editrice, Roma). È autore di un centinaio di pubblicazioni, tra le quali *Adonis. Aspetti* orientali *di un mito greco,* CNR, Roma 1981; *Poenus Advena. Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*, CNR, Roma 1985; *Il* tofet *e il sacrificio dei fanciulli*, Chiarella, Sassari 1987; *La magia nel mondo antico*: «Archeo», *dossier* del n° 54, Istituto Geografico De Agostini, Milano 1989, 44-91.

Julien Ries è nato a Fouches (Arlon) nella Lorena belga il 19 aprile 1920. Prete della diocesi di Namur, ha ottenuto una licenza in filologia e storia orientale ed un dottorato in teologia a Lovanio, sotto la direzione di L. Cerfaux e di L. Th. Lefort. Dal 1968 fino alla nomina ad emerito nel 1990 ha insegnato storia delle religioni all'Università di Louvain-la-Neuve, dove resta presidente del Centre d'histoire des religions, che ha fondato. Ha pub-

blicato 60 articoli sul manicheismo, più di 100 articoli sulla storia delle religioni e dirige quattro collezioni: *Homo Religiosus, Collection Information et Enseignement, Collection Cerfaux-Lefort, Conférences et Travaux*. Fra le sue ricerche sul sacro, noi troviamo i tre volumi intitolati *L'expression du sacré dans les grandes religions* (Louvain-la-Neuve, I, 1978; II, 1983; III, 1986) e il libro *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* (Jaca Book, 1982, 1990²); *Les chemins du sacré dans l'histoire* (Aubier-Flammarion, Paris, 1985); *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid, Encuentro, 1989). È anche autore di *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II* (Desclée, Paris, 1987). È inoltre membro del Comitato di redazione del *Dictionnaire des religions* per il quale ha redatto 86 articoli.

Dal 1975 al 1980 ha diretto l'*Institut Orientaliste* di Louvain-la-Neuve e dal 1979 al 1985 è stato membro del dicastero pontificio per le religioni non cristiane. L'*Académie française* gli ha assegnato il premio Dumas-Millier per l'insieme delle sue opere (1986) ed il premio Furtado per i suoi lavori sul sacro (1987). Nel 1991 i suoi colleghi gli hanno offerto un volume intitolato *Manichaica Selecta* dove figura tutta la sua bibliografia.

Fernand Schwarz è nato nel 1951. È incaricato presso l'Ecole d'Anthropologie di Parigi. Insegna Ressources Humaines nell'Ecole Superiores de Commerce et Gestion. Presidente-fondatore dell'Institut International Hermès. È coautore di una serie di documentari internazionali per la televisione francese, sull'Architettura e la geografia del sacro, diffusi in più di venti paesi (1985). I suoi volumi principali sono: *Egypte, les mystères du sacré*, du Felin, Paris 1987; *Géographie sacrée de l'Egypte ancienne*, Neo, Paris 1979; *Initiation aux Livres des morts égyptiens*, Albin Michel, Paris 1989; *Le Lieu du Temple*, in Question de n° 73, Ed. Albin Michel, Paris 1988; *La Tradition et les voies de la Connaissance, hier et aujourd'hui*, 1986, NADP, Paris 1989; *Les Traditions de l'Amérique ancienne*, 1982, St. Jean de Braye, 1986; *Mircea Eliade: dialogues avec le sacré*, Cahiers de recherche Homo Religiosus, 1987.

Marta Sordi, livornese laureata a Milano, dopo avere insegnato nei Licei Ginnasi dal 1954 come professore di ruolo, ha vinto la cattedra universitaria di *Storia greca e romana con esercitazioni di epigrafia romana* nel 1962 diventando quindi straordinario ed ordinario della medesima disciplina. Ha insegnato dal 1963 al 1967 a Messina, dal 1967 al 1970 a Bologna. È attualmente ordinario all'Università Cattolica del Sacro Cuore (dal 1970) dove insegna anche storia greca.

Dal 1972 a tutt'oggi cura la pubblicazione dei volumi dei CISA (Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università Cattolica) contenenti i seminari tenuti ogni anno in tale Istituto, di cui è Direttore: fra gli argomenti di tali seminari (su cui sono stati pubblicati fino a oggi sedici volumi, con la partecipazione di studiosi italiani e stranieri) possono essere segnalati quelli relativi alla propaganda e all'opinione pubblica nel mondo greco e romano; sulla pace nel mondo antico; sul concetto di Europa nell'antichità; su geografia e storiografia nel mondo classico; sulla morte in combattimento nell'antichità.

Fra i suoi volumi segnaliamo i più recenti: *La Sicilia dal 368 al 337*, Roma 1983; *Storia politica del mondo greco*, Milano 1989 (II ed.); *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984; *Paolo a Filemone o della schiavitù*, Milano 1987; *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano 1989.

Aristide Théodoridès ha compiuto studi di filosofia, di storia e di diritto (Antichità classica ed Oriente antico). Le sue ricerche si sono soprattutto rivolte allo studio dei testi sapienziali, giuridici e scientifici del diritto faraonico e culminano nella pubblicazione della *Intro-*

duction bibliographique au droit pharaonique (1965), congiuntamente al suo maestro Jacques Pirenne.

Co-Direttore della «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», dal 1957 interviene con continuità sulla medesima rivista, pubblicando rassegne aggiornate dei documenti egizi, tra cui sono soprattutto da segnalare: *Les ouvriers-magistrats* (1969, pp. 103-188); *Le testament en Egypthe* (1970, pp. 117-216); *Les contracts d'Hâpidjeta* (1971, pp. 109-256); *L'Amnistie et la Raison d'Etat dans les Aventures de Sinouhé* (1984, pp. 75-144). Ha curato altresì una *Introduction à la Science orientale et specialment égyptienne* per gli *Acta* della «*Société Belge d'Etudes Orientales*», di cui pure è co-direttore (vol. V, 1988, pp. 199-224).

Robert Turcan, nato nel 1929, antico allievo della *École Normale Supérieure*, antico membro della *École française* di Roma, cominciò subito ad insegnare la lingua e la letteratura latina all'Università di Lione, prima di diventare professore di antichità nazionali. Membro dell'*Institut* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*), è attualmente professore di archeologia romana e gallo-romana alla Sorbona (Università di Parigi IV).

Da più di quarant'anni consacra le sue ricerche all'archeologia e alle religioni dell'Impero Romano, studiando particolarmente i sarcofaghi, la numismatica, l'iconografia degli dei e dei culti del mondo mediterraneo durante i primi quattro secoli della nostra era. Le sue opere principali sono le seguenti: *Les sarchophages romains à représentations dionysiaques* (De Boccard, Paris 1966); *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône* (Brill, Leiden 1972); *Mithras Platonicus* (Brill, Leiden 1975); *Mithra et le mithriacisme* (PUF, Paris 1981); *Numismatique romaine du culte métroaque* (Brill, Leiden 1983); *Héliogabale et le sacre du Soleil* (Albin Michel, Paris 1985); *Vivre à la cour des Césars* (Les Belles Lettres, Paris 1987); *Nigra Moneta* (CERGR, Lyon 1987); *Religion romaine = Iconography of Religions*, XVII, 1-2 (Brill, Leiden 1988); *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Les Belles Lettres, Paris 1989).

Egli ha ugualmente curato, tradotto e commentato di Firmico Materno, il *De errore profanarum religionum*, all'interno della Collection des Universités de France (Les Belles Lettres, Paris 1982). Fra i numerosi articoli che egli ha pubblicato nelle differenti riviste francesi e straniere, parecchie riguardano l'iconografia e l'ideologia del culto imperiale.